# محی الدین ابن عربی علیہ الرحمۃ

## حیات و آثار


تالیف:

ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجم:

احمد جاوید

سہیل عمر

# محی الدین ابن عربی علیہ الرحمۃ

## حیات و آثار

تالیف

ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجم

احمد جاوید، سہیل عمر

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

طبع دوم اکتوبر ۱۹۹۹ء

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)
ناظم ادارۂ ثقافت اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

تعداد: ۵۵۰

مطبع: طیبہ پرنٹرز، لاہور

قیمت: [illegible] روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد اور محکمہ اطلاعات و ثقافت، حکومت پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

# فہرست مضامین

## حصّہ سوم:

# محی الدین ابنِ عربی: حیات و آثار

## مقدمۂ طبع دوم

اس کتاب کی اشاعت کے کوئی مہینے بھر بعد ایک نہایت عزیز دوست نے، جن کا شمار یونی ورسٹی کے فاضل اور دین دار اساتذہ میں ہوتا ہے اور جو مختلف علوم میں دسترس رکھنے کے علاوہ فلسفہ، خصوصاً اسلامی فلسفے میں گہری نظر رکھتے ہیں اور اس شعبے میں صاحبِ تصنیف و تالیف بھی ہیں، مجھے ایک غلطی کی طرف متوجہ کیا۔ وہ یہ کہ اِس کتاب میں ہشام بن حکم سے باری تعالیٰ کی تجسیم کے اثبات میں جو اقوال منسوب کیے گئے ہیں[1]، انھیں ہشام سے نسبت دینا درست نہیں، کیونکہ وہ ممتاز امامی متکلم ہے اور امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدوں اور شاگردوں میں سے ہے۔ اُس کا دامن اس طرح کے اقوال سے پاک ہے۔ مَیں نے اِس تنبیہ کو بہت بجا پایا اور اُن کا شکریہ ادا کیا کہ انھوں نے ایک بڑی فروگزاشت کی نشاندہی کی۔ اب یہ لازم ہو گیا ہے کہ اقوال کو نقل کرتے وقت یہ بات صاف کر دی جائے کہ انھیں ہشام سے نسبت دینا ٹھیک نہیں تاکہ قاری اشتباہ میں نہ پڑے۔ اس بنا پر میں نے پختہ ارادہ کر لیا تھا کہ اس کتاب کے نئے ایڈیشن میں تلافیٔ مافات کر دوں گا؛ اور اب جب کہ بحمد اللہ تہران یونی ورسٹی نے دوسرا ایڈیشن چھاپنے کا اہتمام کیا ہے، اس وقت کو غنیمت جانتے ہوئے مَیں نے اس سلسلے میں کچھ تحقیقات جمع کیں لیکن چونکہ

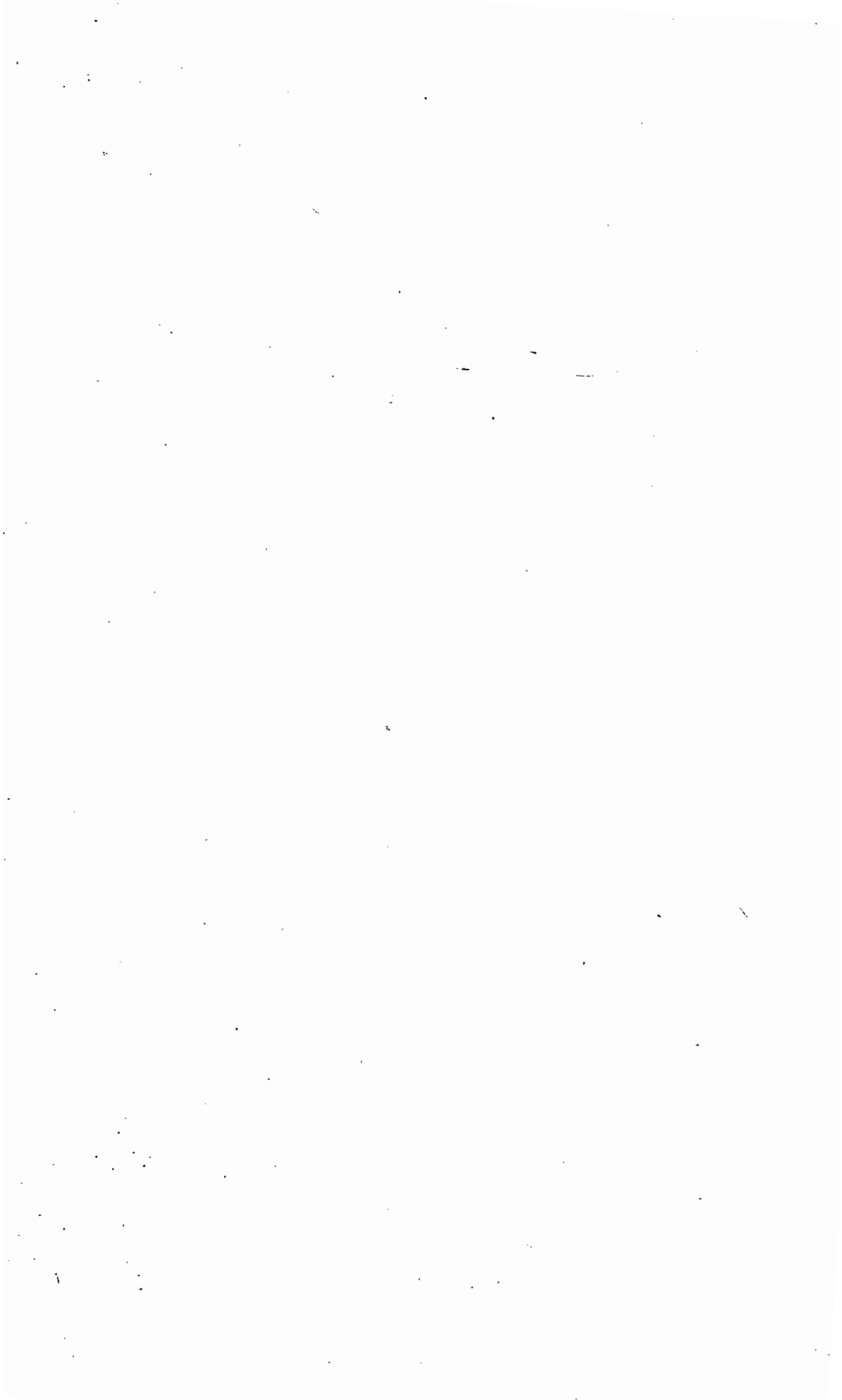
متن کتاب میں شامل کرنا مشکل نظر آیا؛ لہٰذا اُنھیں مقدمۂ دوم کے عنوان سے شروع ہی میں پیش کر رہا ہوں:

"ابو محمد ہشام بن حکم کوفی (متوفی ۱۹۵ ہجری اندازاً) اثناء عشری شیعوں کے معتبر اور معتمد راویوں اور ممتاز متکلمین اور اس مذہب کے جدی پشتی حامیوں میں سے ہے۔ اُس کا شمار امام جعفر صادقؑ کے اصحاب اور شاگردوں میں ہوتا ہے۔ اُس نے حضرت امامؑ سے متعدد روایات نقل کی ہیں جنھیں ثقۃ الاسلام کلینی[۱] نے کتاب التوحید ۔۔۔۔۔۔ اصولِ کافی میں درج کیا ہے۔ ہشام بن حکم نے عقائدِ اسلام اور شیعہ معتقدات کی حمایت اور دفاع میں اپنے ہمعصر متکلمین سے کئی مباحثے اور مناظرے کیے اور بہت ساری کتابیں تحریر کیں جن کے نام ابن الندیم[۲] نے کتاب الفہرست میں نقل کیے ہیں۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں ــــ کتاب الامامۃ، کتاب التوحید، کتاب الدلالات علی حدوث الاشیاء، کتاب الرد علی اصحاب الطبائع، کتاب الرد علی الزنادقۃ، کتاب الرد علی المعتزلۃ فی طلحۃ والزبیر، کتاب الرد علی من قال بامامۃ المفضول اور کتاب الرد علی ہشام الجوالیقی۔[۳] لیکن اس کے باوجود اہلِ سنت کی کچھ معتبر کتابوں مثلاً مقالات الاسلامیین[۴]، الفرق بین الفرق[۵]، التبصیر[۶] اور الملل والنحل شہرستانی[۷] میں ہشام سے ایسی باتیں منقول ہیں جن سے ذاتِ الٰہیہ کی تجسیم کا اثبات ہوتا ہے جس کا ائمۂ اطہارؑ کی تعلیمات اور شیعی عقائد سے کوئی واسطہ نہیں، اور میں نے بھی مسئلہ تجسیم پر زیادہ سے زیادہ اقوال جمع کرنے کے لیے اُن باتوں کو ہشام کی نسبت کے ساتھ اُس مبحث میں داخل کر لیا، لیکن قوی احتمال ہے کہ مذکورہ اقوال ہشام بن حکم کے نہیں ہیں۔ عین ممکن ہے کہ اس کے کسی ہم نام یا اُسی ہشام جوالیقی کے اقوال جس کے رد میں ہشام بن حکم نے ایک کتاب بھی لکھی تھی، کسی غلط فہمی کی وجہ سے اس کے نام سے منسوب ہو گئے ہوں ــــ ہشام جوالیقی کے متعلق ہمارا گمان درست ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وہ ہشام سے پہلے ہو گزرا ہے اور وہ تجسیم ذاتِ باری تعالیٰ کا قائل بھی تھا[۸] یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہشام بن حکم کے مخالفین نے اُسے بدنام کرنے کے لیے ایسے اقوال گھڑ کے اُس کے نام سے منسوب کر دیئے ہوں؛ کیونکہ اُس کے دشمن خاصے با اثر اور طاقت ور تھے۔ اُنھوں نے اس کو آزار

پہنچانے سے پل بھر کو بھی ہاتھ نہیں کھینچا اور اس پر ہر طرح کی تہمت روا رکھی ـــــــ حتیٰ کہ اُن میں سے بعض نے اسے ارتداد تک سے متہم کیا[۱۰] البتہ ایک ضعیف احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام جعفر صادق رضؓ کی بارگاہ میں باریابی ائمۂ اطہار رضؓ کے علوم و معارف سے مکمل آگاہی اور شیعی عقاید سے کامل واقفیت حاصل کرنے سے پہلے اُس کی زبان سے اس قسم کی باتیں نکلی ہوں"[۱۱] اس ساری گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ تو بہر حال مسلّم ہے کہ ہشام بن حکم امامی شاگردِ امام جعفر رضؓ سے ان کفریہ کلمات کا صادر ہونا بعید از امکان ہے کیونکہ کلامی مشکلات اور مسائل میں وہ ہمیشہ امام جعفر صادق رضؓ سے رجوع کرتا تھا، اور یہ حقیقت سب پر واضح ہے کہ امامیہ تجسیم کے قائل نہیں ہیں اور ائمۂ اطہار خصوصاً امام جعفر صادق رضؓ سے حق تعالیٰ کی تنزیہہ کے اثبات تجسیم کی تردید اور فرقۂ مجسمہ کی تکفیر پر کثیر روایتیں وارد ہوئی ہیں جن میں سے چند کا راوی خود ہشام بن حکم ہے[۱۲]۔

والسّلام

دکتر محسن جہانگیری

رجب المرجب ۱۴۰۲ ق

# مقدّمہ

کئی برس پہلے مجھے شدت سے یہ خیال آیا کہ محی الدین ابن عربی کے بارے میں ایک ایسی کتاب لکھی جائے جو اُن کے احوال و آثار پر مشتمل ہو اور عقائد و افکار پر محیط۔ جس میں اس بات کا بھی باریک بینی سے جائزہ لیا جائے کہ ان کی تشکیل و تکمیل میں اُن کے اسلاف کے اثرات کس قدر کارفرما رہے ہیں۔ علاوہ ازیں بعد کے زمانوں پر شیخ اکبر کی اثر اندازی کا غور سے مطالعہ کیا جائے۔ فارسی زبان میں اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی۔ فارسی ادبیات کے وسیع ذخیرے میں اس کی جگہ خالی تھی؛ حالانکہ کم از کم فارسی میں ایسی کتاب کا ہونا لازمی تھا؛ کیونکہ جیسا کہ اس کتاب کے مطالعہ کے دوران میں کم و بیش معلوم ہو جائے گا، ابنِ عربیؒ درحقیقت عالمِ اسلام کے عارفوں اور صوفیوں کی صفِ اوّل کے بزرگ ہیں۔ اُن کے احوال گوشِ جاں سے سُننے کے لائق ہیں اور آثار چشمِ قلب سے پڑھنے کے سزاوار۔ اُن کا علم وسیع، ان کے عرفان کی جڑیں گہری اور دوسروں علی الخصوص ایران کے حکماء اور عرفاء پر اُن کے اثرات بہت زیادہ ہیں۔ اپنی اشاعت کے ساتھ ہی ابنِ عربیؒ کی کتابیں اسلامی علوم کے رمز شناسوں کی توجّہ کا مرکز بن گئیں۔ متنازع فیہ ہونے کے باوجود ایران کے اکثر حکماء و عرفاء نے انھیں تحسین اور پسندیدگی کی نظر سے دیکھا، ان کی پذیرائی کی اور طویل زمانوں اور صدیوں سے ہوتے ہوئے آج تک نثر و نظم کے مختلف پیرایوں میں ان کی تفسیر و تشریح اور تعلیم و تعلّم میں مشغول ہیں۔

یہ مہم سرانجام دینے کے لیے میں نے متعدد کتابیں، رسالے اور مقالے کھنگال لیے — مختلف مطالب کی یادداشتوں میں سر کھپایا تو اچانک اپنے آپ کو گویا ایک سمندر کے رُوبرو

پایا۔ اتھاہ اور بے کراں ـــــــ میں نے بخوبی بوجھ لیا کہ اس میں قدم رکھنا دُشوار ہے اور باہر نکلنا دُشوار تر ـــــــ اس کام میں جتنی مشکلات ہیں اُن کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، اور لطف یہ ہے کہ ان تمام دُشواریوں اور مشکلات کا بُنیادی سبب خود ابنِ عربیؒ ہیں۔ اپنے حیرت انگیز احوال، کثیر تصانیف اور عمیق عرفان کے علاوہ اسلامی علوم و معارف کی پوری تاریخ میں اپنے وسیع اور تہ در تہ اثرات کے باوجود جو اہلِ فکر و نظر میں طرح طرح کے مباحثوں اور مجادلوں کی اساس بنے، اُنھوں نے کسی ایک مقام پر نہ تو اپنی مکمّل سرگزشت اور حالات بیان کیے اور نہ اپنی تصنیفات و تالیفات کی مجموعی فہرست تحریر کی ـــــــ اور پھر اپنے افکار و معارف کا اظہار بھی عام فہم زبان اور آسان اسلوب میں نہیں کیا کہ ان کی کتابوں اور دیگر تحریروں میں ہر مطلب اپنے محل پر مل سکتا اور درست مفہوم میں سمجھا جا سکتا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ ایک تو شیخ کے اقوال و افکار ویسے ہی نہایت مبہم، مشکل اور کثیر الاحتمال ہیں، اُس پر مستزاد یہ کہ کسی ایک جگہ پر منترتب حالت میں بھی نہیں ملتے؛ حتّیٰ کہ ان کی عظیم کتاب فتوحاتِ مکّیہ اور اُن کے علم و عرفان کا نچوڑ فصوص الحکم دونوں ہمارے دعوے کی تصدیق کرتی ہیں ـــــــ علاوہ بریں آج تک ابنِ عربیؒ کی کثیر الجہات شخصیّت اور اُن کے بلند اور گہرے علوم و معارف کے شایانِ شان تحقیق کی جدید روش پر کوئی ڈھنگ کا کام نہیں ہُوا۔ سوائے آسین پالاسیوس کی چند تحقیقات کے جو ہسپانوی زبان میں لکھی گئیں اور جن کے کچھ حصّوں کا ترجمہ انگریزی اور عربی میں بھی کیا گیا، نہ کوئی جامع اور مکمّل تحقیق سامنے آئی ہو اور نہ کوئی قابلِ ذکر کتاب اور متقدّمین نے بھی اپنے مخصوص انداز سے جو کچھ لکھا ہے، اگرچہ اُس کی سطح بہت بلند ہے لیکن اُس میں سے اکثر کام ان معنوں میں ناقص ہے کہ وہ ابنِ عربیؒ کی شخصیّت کی کسی مخصوص جہت اور ان کے معارف کے کسی خاص رُخ تک محدود ہے۔ غرضکہ ایسے راہنما آخذ بہت کم ہیں جو مطالعے کو آسان کر دیں اور تحقیق کے راستے کو ہموار ...

لیکن ان تمام مشکلات کے باوجود میں نے اس کام سے ہاتھ نہیں کھینچا اور سعی و جستجو میں لگا رہا کیونکہ جتنا میں رکاوٹوں اور کٹھنائیوں کا احساس کرتا تھا، اُتنا بلکہ اس

سے بڑھ کر مجھے اس کام کی اہمیت اور ضرورت کا علم تھا۔ افسوس ہوتا تھا کہ مختلف علوم سے مالا مال ہوتے ہوئے بھی فارسی میں اس باب میں کوئی تحقیق موجود نہ ہو اور ہمارے کشورِ ایران کی دانشگاہوں میں اسلامی فلسفہ و عرفان کا مطالعہ اور تحصیل کرنے والے طالبانِ حکمت اس طرح کی کتاب سے، چاہے وہ ناقص ہی کیوں نہ ہو، محروم رہیں۔ مختصر یہ کہ نسم قسم کی دشواریاں بھی مجھے نہ روک سکیں کیونکہ حصولِ مقصد کی راہ میں جتنا آگے بڑھتا گیا مقصود اہم سے اہم تر ہوتا گیا۔ تقریباً دس برس مطالعے اور یادداشتیں جمع کرنے میں مشغول رہا۔ التزاماً خود ابنِ عربیؒ کی کتابوں اور بلا واسطہ مآخذات سے رجوع کیا طرح طرح کے کثیر مطالب جمع ہوگئے؛ کیونکہ انھوں نے تمام عرفانی موضوعات کو برتا اور جیسا کہ میں پہلے کہیں اشارہ کرچکا ہوں کہ اُن کے احوال بھی عجیب و غریب، اُن کے افکار و اقوال بھی کثیر، اُن کا اثر و نفوذ بھی قابلِ توجہ، اُن کے دوست اور دشمن بھی بے شمار اور ان کے بارے میں متضاد اور متناقض عقائد کا بھی ایک انبار ــــــ ان سب نے مجھے حیرت میں ڈال دیا؛ اور چونکہ تمام یادداشتوں کو ایک کتاب کی صورت میں سامنے لانا ممکن نہ تھا، اس مقصد کے لیے کئی کتابوں کی تالیف درکار تھی، لہٰذا "الاھم فالاھم" کے قاعدے کی رعایت سے کچھ مواد شاملِ کتاب کیا گیا اور اکثر کو نظر انداز کردیا گیا۔ اس کتاب میں ابنِ عربیؒ کے آثار و سوانح اور اپنے اندلسی اسلاف کے ساتھ اُن کے معنوی ربط و پیوند نیز اخلاف خصوصاً ایرانی حکماء و عرفاء پر اُن کے اثرات پر خاصی تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے؛ کیونکہ اس رُخ سے، جہاں تک مجھے معلوم ہے، فارسی زبان میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی؛ حالانکہ ابنِ عربیؒ کے عرفان و تصوّف پر متعدد کتابیں اور رسالے موجود ہیں۔ حاصلِ کلام یہ کہ انجامِ کار ایک کتاب وجود میں آگئی جس کے تین حصّے ہیں ــــــ حصّۂ اوّل سوانح، مشائخ، تصانیف اور اندلسی اسلاف سے فکری و معنوی تعلق پر مشتمل ہے، حصّۂ دوم خسا ئد (؟) افکار کا احاطہ کرتا ہے اور حصّۂ سوم ابنِ عربیؒ کے بارے میں بزرگ صوفیاء اور علماء کی آراء، بعد کے عرفاء پر اُن کے اثر اور اُن کے مقلدین اور شارحین کے ذکر شامل ہیں۔ جیسا کہ مطالعے سے محسوس ہوجائے گا کہ یہ کتاب کئی پہلوؤں کو نظر میں رکھ کے لکھی گئی ہے کہ قاری کو

ابنِ عربیؒ اور اُن کے علوم و معارف سے آگاہ کرنے کے علاوہ علومِ اسلامی خصوصاً اسلامی اندلس کی علمی و عرفانی روایت سے آشنا کرتی ہے جس کے بارے میں فارسی زبان میں دو ورقی رسالہ تک نہیں لکھا گیا۔ آخر میں اِس نکتے کا تقاضا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ممکن تھا شیخؒ کے حالات و کرامات اور ان کے معارف کے اصُول و فروع میں سے بعض کو ان ناسوتی عقول و اذہان سے قریب لانے کے لیے جو انھیں قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں، قوانین علمی اور استدلالی فلسفے کے اصُول خصوصاً علم النفس اور تحلیلِ نفس یا سیمیا اور لیمیا (علمِ طلسمات) کی قبیل کی اُس چیز سے جسے قدماء علومِ خفیہ کا نام دیتے ہیں مدد لی جاتی۔ بالکل اسی طرح جیسے مشائیانِ اسلام کے سردار ابنِ سینا نے اپنی کتاب الاشارات والتنبیہات کے نمط التاسع میں کراماتِ اولیاء کی تشریح و توجیہہ اور ان کا امکان ثابت کرنے کے لیے انھیں اصُول و قوانین سے مدد لی ہے لیکن ہم نے اس امکان سے استفادہ نہیں کیا؛ کیونکہ اولاً ہم اِس کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے ثانیاً اپنے اندر اتنا دشوار اور بڑا کام کرنے کی جرأت نہیں پائی۔ ثالثاً یہ بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ عمل دُرست ہوگا اور ابن عربیؒ کے اقوال و احوال سے سازگاری کرے گا اور مشائخ عرفاء کے لیے قابلِ قبول ہو سکے گا۔ جیسا کہ ہمیں علم ہے کہ ابن سینا کی کاوش و کوشش اُن حضرات کو پسند نہیں آئی۔ جس طرح کہ یہ کوئی تنقیدی کتاب نہیں ہے جو ابنِ عربیؒ کے عرفان پر جرح و قدح کے لیے لکھی گئی ہو، ایسے ہی یہ کوئی توجیہی کتاب بھی نہیں جو اُن کے عقائد و آراء کی حمایت و توجیہہ کے لیے تحریر کی گئی ہو، بلکہ فقط اُن کے احوال و افکار اور حالات و کرامات کا بیان ہے۔ گو کہ بیچ بیچ میں ایسی باتیں پیدا ہوں کی جنھیں سُننے سے دل گریز کرتے ہیں، کان اُنھیں ناپسند کرتے ہیں اور عقل اُن کو قبول نہیں کرتی؛ البتہ وہ دل اور وہ کان جو اُن سے مانوس ہو۔

اُمید ہے یہ کتاب متلاشیانِ علم کے کام آئے گی اور دوستانِ حکمت کے لیے موردِ استفادہ بنے گی۔ انشاء اللہ۔

ڈاکٹر محسن جہانگیری
شوال المکرم ۱۴۰۰ ھ

# حصّۂ اوّل

## باب ۱

## شرحِ احوال

**نام و نسب اور وقت و مقامِ ولادت** ابوبکر محمّد بن علی بن محمّد بن احمد بن عبداللہ بن حاتم طائی، شبِ دوشنبہ سترہ رمضان المبارک ۵۶۰ھ، عیدِ قیامت کے اعلان کی سالگرہ کی پہلی رات[۱]، بمطابق ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ میلادی[۲] اُندلس کے شہر مُرسیہ[۳] میں جاہ و جلال اور زہد و تقویٰ کے حامل گھرانے میں پیدا ہوئے[۴]۔
اُن کی ولادت کا زمانہ وہی ہے جس میں مشرق میں المستنجد باللہ[۵] کی خلافت قائم تھی۔ ابنِ مردنیش[۶] مرسیہ اور بلنسیہ[۷] پر حکمران تھا اور بقیہ ہسپانیہ پر ابویعقوب یوسف بن عبدالمومن[۸] موحدین کا تیسرا سلطان حاکم تھا۔ ابن عربی خود "محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار" میں بیان کرتے ہیں کہ "میں ابوالمظفّر یوسف المستنجد باللہ ابن المقتفی کی خلافت کے زمانے میں سلطان ابوعبداللہ محمّد بن سعد بن مردنیش کی مملکت میں مرسیہ کے شہر میں پیدا ہُوا اور ہمیشہ جمعے کے دن خطیب کو المستنجد باللہ[۹] کے نام کا خطبہ پڑھتے سُنتا تھا۔ اُس کے بعد اس کا بیٹا المستنجد باللہ مسندِ خلافت پر بیٹھا[۱۰]۔ "فتوحاتِ مکیّہ" میں لکھا ہے کہ رعایا میں سے کسی نے مرسیہ میں سُلطان کو مخاطب کیا لیکن سلطان نے اُسے جواب نہ دیا۔ خطاب کرنے والے نے سلطان سے کہا: "مجھ سے بات کر کیونکہ خدا نے موسیٰ سے کلام کیا تھا" —— سلطان نے جواب دیا "لیکن تُو موسیٰ نہیں ہے"۔ اُس شخص نے بھی ترکی بہ ترکی کہا کہ تُو بھی تو خدا نہیں ہے۔ بالآخر سلطان نے اُس کی خاطر اپنے گھوڑے کی لگام کھینچ لی۔ اُس نے اپنی حاجت بیان کی جو سلطان نے وہیں پوری کر دی۔ یہ سلطان محمد بن سعد بن مردنیش تھا۔ مشرقی اندلس کا امیر —— میں اُسی کے عہد میں مرسیہ میں پیدا ہُوا[۱۱] ——

## کنیت اور القاب

اکثر ماخذوں میں ان کی کنیت ابوبکر درج ہے[13]۔ ایسے بھی ہیں جنھوں نے شیخ کی کنیت ابوعبداللہ لکھی ہے[14]۔ وہ خود فتوحات میں تحریر کرتے ہیں کہ : "نعتمد ماد خلت علیه قال لی یا اباعبد الله"[14] قوی احتمال ہے کہ وہ ان دونوں کنیتوں سے پہچانے جاتے تھے۔ جیسا کہ وہ ابن افلاطون[15] اور اندلس میں ابنِ سُراقہ[16] کی کنیت سے بھی معروف رہے لیکن وہ مغرب میں زیادہ تر ابن العربی کے نام سے یعنی الف لام کے ساتھ ——— اور مشرق میں ابن عربی یعنی الف لام کے بغیر تاکہ قاضی ابوبکر ابن العربی[17] سے اشتباہ نہ ہو ——— مشہور رہیں۔ اگرچہ ان کے بہت سے القاب ہیں جو بعد کے صفحات میں آئیں گے مگر ان کے مقلّدوں اور ارادتمندوں میں ایک لقب سب سے زیادہ مشہور و معروف ہے ——— الشیخ الاکبر ——— بلا شبہہ یہ لقب اپنی تمام تر معنویت اور شکوہ کے ساتھ ان کو زیبا ہے اور حالانکہ شیخ مصطفیٰ کمال الدین بکری[18] اپنی کتاب "السیوف الحداد فی اعناق اهل الزندقه والعناد" میں لکھتے ہیں کہ یہ لقب ان کے اُستاد ابومدین[19] غوث تلمسانی[20] نے انھیں دیا تھا[21] لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ ابن عربیؒ کے متبعین نے ان کی عظمتِ مقام اور جلالتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کے لیے انھیں اس لقب سے ملقّب کیا۔ جیسا کہ ابھی بیان ہوا، لقبِ مذکورہ کے علاوہ بھی ان کے دوستوں اور دشمنوں کے حلقوں میں انھیں کئی القاب اور عنوانات سے یاد کیا جاتا رہا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انھیں نقل کر دیا جائے؛ کیونکہ اگرچہ حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتے تو بھی مفیدِ مطلب ضرور ہیں۔ ان سے ابنِ عربی کی بابت دونوں گروہوں کے اعتقادات کی سطح اور نوعیت کچھ کچھ واضح ہو جاتی ہے ——— محی الحق والدین[22] وھاء الشھود مرقی العارفین الف الوجود، عین الشھود[23]، صاحب الولایة العظمی والصدیقة الکبری[24] وامام التحقیق العارف الکبیر[25] مجدد الملة الحنیفیة[26]، قطب الوجود الکبریت الاحمر[27]، الشیخ الکامل والمکمل[28]، الوالشطحات[29]، سلطان العارفین[30]، نادرۂ دھر[31]، شگرف مرد، نیکو ھمدرد ونیکو ھولس وعین منابعت[32]، الصدیق، المقرب،

الولی والعارف الحقانی، [۳۳] اکابر العرفاء [۳۴] قدوۃ العارفین وشیخ الشیوخ، [۳۵] بحر المعارف الالٰھیہ، ترجمان العلوم الربانیہ، الشیخ الاکبر والقطب الافخر، [۳۶] خاتمِ ولایت وعنقائے مغرب [۳۷]، امام العارفین، قطب الموحدین و قدوۃ القائلین بوحدۃ الوجود [۳۸]، خاتمِ اصغر [۳۹]، اِسمِ اعظم [۴۰]، اوحد الموحدین [۴۱] جمال العارفین ومحی الملّۃ والدّین [۴۲]، العارف المحقق وقدوۃ المکاشفین [۴۳] صوفی بزرگ [۴۴]، صوفی بزرگِ مرسیہ [۴۵]، ممیت الدّین [۴۶]، ممیت الدّین ثانی [۴۷]، ماحی الدّین [۴۸] ____

**خاندان** ابنِ عربی کا خانوادہ اصالت ونجابت، ثروت وتونگری، عزّت وجلالت، علم وتقویٰ اور زہد وپارسائی میں اپنے زمانے میں ممتاز حیثیت رکھتا تھا اِن کے جدِ اعلیٰ حاتم طائی سارے عرب میں اپنی سخاوت اور بزرگی کی وجہ سے نمایاں اور محترم رہے [۴۹]۔ دادا احمد اُندلس کے قضاۃ اور علماء میں سے تھے جن کی دُنیاوی دولت وثروت کا بھی کوئی ٹھکانا نہ تھا۔ والد علی بن محمّد فقہ وحدیث کے ائمہ اور زہد وتصوّف کے بزرگوں یا ابنِ عربی کے الفاظ میں منزلِ نفاس [۵۰] کے محققین میں سے تھے۔ اس کے علاوہ وہ عظیم فلسفی ابنِ رشد [۵۱] کے دوست اور سلطان اشبیلیہ کے وزیر بھی رہے [۵۲] جو شاید وہی ابنِ مردنیش ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں [۵۳]۔ والدہ انصار سے تعلق رکھتی تھیں۔ چنانچہ وہ خود کہتے ہیں:
"وکانت اُمّی تنتسب الی الانصار" [۵۴]۔ ایک ماموں یحییٰ بن لیغان تلمسان کے حاکم اور اپنے زمانے کے ممتاز زاہد وعابد تھے۔ دوسرے ماموں ابومسلم خولانی بھی اپنے دَور کے بڑے زاہدوں اور عابدوں میں شمار ہوتے تھے۔ چچا عبد اللّٰہ بن محمد بن عربی بھی عارف اور صوفی تھے۔ پہلی بی بی مریم بنتِ محمّد بن عبدون کے شریف اور نیک نام خاندان سے تعلق رکھنے والی ایک نہایت پرہیزگار خاتون تھیں جبکہ شیخ کی چھوٹی بیٹی زینب تو کم عمری ہی میں مقامِ الہام سے سرفراز ہوگئی تھیں۔ ابنِ عربی نے اپنے سوانح میں اپنے اہلِ خاندان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے اور اپنے والد، چچا، دونوں ماموں، زوجہ اور کم سِن بیٹی کے ایسے دل کھینچ لینے والے واقعات بیان کیے ہیں جو پاکیزگیٔ ایمان اور زہد ومعرفت میں ان کے

بے حد بلند مقامات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں ان واقعات میں سے ایک ایسا واقعہ منقول ہے جو ان کے والد کے ایمانِ محکم، قبولیتِ دُعا اور صدق و صفا پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ لکھتے ہیں: "میں ایک دفعہ ایسا بیمار ہُوا کہ حالتِ بیہوشی میں چلا گیا؛ یہاں تک کہ لوگوں نے مجھے مُردہ سمجھ لیا۔ میں نے اس حالت میں بہت ہی بھیانک اور ڈراؤنے چہرے والی ایک قوم دیکھی جو مجھے آزار پہنچانا چاہتی تھی اور اُن کے مقابلے میں ایک نہایت حسین و جمیل اور خوشبو میں بسا ہُوا شخص تھا جو انھیں مجھ سے دُور کر رہا تھا۔ یہاں تک وہ شخص قوم پر غالب آگیا۔ اس کے فوراً بعد میں ہوش میں آگیا اور دیکھا کہ میرے والد رحمۃ اللہ میرے سرہانے رو رہے ہیں اور سورۂ یٰسین پڑھ رہے ہیں۔ اس وقت تک وہ سورۃ ختم کر چکے تھے۔ میں نے جو کچھ دیکھا تھا اُن کے گوش گزار کر دیا۔"[۵۵]

اسی کتاب یعنی فتوحات میں ابن عربیؒ اپنے والد کی کرامات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میرے والد منزل انفاس کے محققوں میں سے تھے۔ وفات کے بعد اُن کے چہرے میں حیات کی نشانیاں بھی دیکھی گئیں اور موت کی بھی۔ رحلت سے پندرہ روز پہلے اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اپنی وفات کی خبر دے دی تھی بلکہ چہار شنبے کا دن بھی بتا دیا تھا ——— اور ایسا ہی ہُوا۔ جب رخصت کا دن آپہنچا تو سخت بیماری کے باوجود کسی چیز سے ٹیک لیے بغیر بیٹھ گئے اور مجھے مخاطب کر کے فرمایا کہ بیٹے میں آج اس دُنیا سے کُوچ کر کے واصل بحق ہو جاؤں گا۔ میں نے اُن سے عرض کی خدا آپ کا یہ سفر آسان اور اپنا دیدار مُبارک فرمائے ——— وہ اس بات سے خوش ہوئے اور مجھے دُعا دی۔"[۵۶] جیسا کہ اُوپر گذر چکا ہے کہ ابن عربیؒ کے دو ماموں یحییٰ بن لیغان اور ابو مسلم خولانی بھی اپنے وقت کے نامور زاہدوں، عبادت گزاروں اور پرہیز گاروں میں گنے جاتے تھے۔ یحییٰ بن لیغان والیٔ تلمسان تھے۔ اُن کی ایک جلیل القدر بزرگ ابو عبد اللہ تیونسی سے مُلاقات ہو گئی جن کی گفتگو کی تاثیر سے اُن میں ایک عظیم رُوحانی اور باطنی انقلاب برپا ہو گیا؛ یہاں تک کہ وہ سلطنت سے دستبردار ہو کر زہد و ریاضت میں مصروف ہو گئے۔ ابن عربیؒ "محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار" اور "الفتوحات المکیۃ"

میں ایسے حضرات کا ذکر کرتے ہوئے جنھوں نے دولت و سلطنت کے باوجود دُنیا ترک کردی تھی لکھتے ہیں :۔ " میرے ایک ماموں یحییٰ ابن لیغان شاہِ تلمسان تھے ۔ اُن کے عہد میں ایک فقیہہ اور دُنیا سے کٹے ہوئے عبادت گزار بزرگ تھے ۔ جو اہلِ تیونس میں سے تھے ۔ اُنھیں ابوعبداللہ تونسی کہا جاتا تھا ۔ وہ تلمسان سے باہر ایک مقام پر عبّاد کے نام سے کسی مسجد میں دُنیا کے جھمیلوں سے الگ تھلگ عبادت میں مشغول رہتے تھے ۔ اب اُسی جگہ اُن کا مزار زیارت گاہِ خاص و عام ہے ۔ ایک دن اتفاقاً یہ تلمسان تشریف لے گئے جہاں ایک گزرگاہ پر میرے ماموں یحییٰ ابن لیغان شاہِ تلمسان سے ان کا سامنا ہُوا ۔ یحییٰ بن لیغان شاہانہ طمطراق کے ساتھ خدم و حشم کے جلو میں تھے ۔ کسی نے بتایا کہ یہ ابو عبداللہ تونسی ہیں ، بڑے عبادت گزار اور پرہیزگار بزرگ ۔ اُنھوں نے گھوڑے کی لگام کھینچی اور شیخ کو سلام کیا ۔ شیخ نے ان کے سلام کا جواب دیا ۔ بادشاہ نے اپنے لباسِ فاخرہ کی طرف اِشارہ کرتے ہوئے دریافت کیا کہ اے شیخ اس لباس میں نماز جائز ہے کہ نہیں ؟ شیخ نے خندہ کیا ۔ بادشاہ نے پوچھا آپ کیوں ہنسے ؟ شیخ بولے : " تیری کم عقلی ، اور تیرے جہل اور تیرے نفس اور تیرے حال پر ۔ تُو میری نظر میں کُتّے کی طرح ہے جو مُردار کھاتا ہے اور اُس کے خون اور غلاظت میں لتھڑ جاتا ہے ۔ اس حالت میں بھی مُوتتے وقت اپنی ٹانگ اُٹھا لیتا ہے کہ کوئی چھینٹ نہ پڑ جائے ـــــــــــ تُو اس برتن کے مانند ہے جو حرام سے بھرا ہُوا ہے ۔ اللہ کے بندوں کا خون تیری گردن پر ہے اور تُو اس حالت میں مجھ سے لباس کے بارے میں سوال پوچھتا ہے ۔ " یہ سب سُن کے بادشاہ رونے لگا اور اپنے مرکب پر سے اُتر آیا ۔ وہیں کھڑے کھڑے بادشاہی سے ہاتھ کھینچ لیا اور شیخ کی خدمت میں داخل ہوگیا ۔ تین روز تک شیخ نے اُسے اپنی نگاہ میں رکھا ۔ تیسرا دن گزرنے پر اُس کے لیے تھوڑی سی رسّی لائے اور فرمایا ، اے بادشاہ مہمانی کے ایام پورے ہوگئے ، اب لکڑی کاٹنے کا کام کر ۔ شیخ کے حکم کے مطابق بادشاہ اس کام میں مشغول ہوگیا ۔ لکڑیوں کا گٹھڑ سر پہ دھر کے بازار میں وارد ہُوا ۔ لوگ اُسے دیکھتے تھے اور روتے تھے ۔ اُس نے گٹھڑ بیچا اور اُس کے مول میں سے اپنی زندگی کی سُوکھی بھر کے لیے کچھ گرہ میں ڈالا اور بقیہ صدقہ کردیا ۔ مستقل یہی معمول رہا ۔ یہاں تک کہ وفات پائی

اور شیخ کے مقبرے کے باہر مدفون ہوا۔ آج اس کی قبر زیارت گاہ ہے۔ جب کبھی لوگ شیخ کی خدمت میں آکر دُعا کی درخواست کرتے شیخ اُن سے فرماتے یحییٰ بن یغان سے دُعا کراؤ کیونکہ یہ تخت و تاج تک پہنچنے کے بعد اُس سے دستبردار ہوکر زُہد و پارسائی میں مشغول ہوا، اگر میں اُس پھندے میں گرفتار ہوتا جس میں یہ پھنسا ہوا تھا، تو ممکن تھا کہ میں اِس طرف نہ آتا[۵۷]۔

دُوسرے ماموں ابومسلم خولانی کا بھی ذکر ہو چکا ہے کہ وہ بھی اپنے زمانے کے زہاد و عباد میں سے تھے۔ ابن عربیؒ نے فتوحات میں اُنھیں اکابرِ ملامتیہ میں شمار کرتے ہیں اور اُن کے بارے میں یہ لکھتے ہیں: "میرے ماموں ابومسلم الخولانی اکابرِ ملامتیہ[۵۸] میں سے تھے۔ شب بیدار اور شب زندہ دار تھے جب کبھی سُستی اور نیند محسوس کرتے اپنے پیروں پر لکڑی رسید کرتے اور اُنھیں مخاطب کرکے کہتے کہ میرے چوپایوں سے زیادہ تم اُس چوب زنی کے سزاوار ہو[۵۹]۔"

شیخ کے چچا ابو محمد عبداللہ بن عربی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ بزرگ صوفی تھے اور ابنِ عربی کے بقول عمر کے اخیر حصے یعنی اسّی برس کے سن میں ایک خردسال صاحبزادے کے ہاتھ پر بیعت اور مجاہدہ و ریاضت میں مصروف ہوئے، یہاں تک کہ بہت بلند مقام کو پہنچ گئے۔ اس طریق میں داخل ہونے کے تین برس بعد وہ اس دُنیا سے رحلت کر گئے۔ اس وقت تک ابن عربیؒ تصوّف میں وارد نہیں ہوئے تھے[۶۰]۔ ابنِ عربی انھیں اُن عالی مقام حضرات میں شامل کرتے ہیں جن کے مشامِ جاں انفاسِ رحمانی سے بسے رہتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں "میرے ایک چچا تھے، عبداللہ بن محمد بن العربی۔ تحقیق اُنھیں یہ مقام (مقام شمّ الانفاس الرحمانیہ[۶۱]) حسّاً اور معناً حاصل تھا۔ طریقِ عرفان میں آنے سے پہلے، گویا اپنے زمانۂ جاہلیت میں، میں نے اُن کے ذریعے اس مقام کا مشاہدہ کیا تھا (فتوحات)[۶۲]"

شیخ کی پہلی زوجہ مریم بنتِ محمد بن عبدون بن عبدالرحمٰن البجائی بہت صالح خاتون تھیں اور کشف و شہود سے بہرہ مند۔ ابنِ عربی اپنی کئی تحریروں میں ان کی بہت سی باتیں نقل کرتے ہیں جو کشف و شہود اور عرفان و معرفت پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ فتوحات[۶۳] مکیہ میں لکھتے ہیں ـــ "واما میری صالحہ زوجہ مریم بنتِ محمد بن عبدون بن عبدالرحمٰن البجائی۔

نے مجھ سے "خمسۂ باطنہ" روایت کیے۔ کہا کہ میں نے خواب میں ایک شخص کو دیکھا جو میرے واقع میں مجھ سے عہد و پیمان باندھ رہا تھا۔ میں نے اُسے جاگتی آنکھوں کبھی نہیں دیکھا تھا۔ اُس نے مجھ سے پوچھا: "کیا طریق میں داخل ہونے کا قصد رکھتی ہو؟" میں نے جواب میں کہا خدا کی قسم ہاں۔ میں قصدِ طریق رکھتی ہوں مگر نہیں جانتی کہ اسے کس طرح حاصل کیا جائے۔ اُس نے کہا کہ پانچ چیزوں سے طریق حاصل ہو سکتا ہے ــــــ توکّل، یقین، صبر، عزیمت اور صدق ــــــ جب مریم نے اپنا یہ خواب مجھے سنایا تو میں نے اُسے بتایا کہ اہلِ طریق کا یہی مذہب ہے[۶۴]۔ اسی کتاب میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "میں نے اپنی زوج مریم بنتِ محمدؐ کے سوا کسی کو نہیں دیکھا کہ ذوقاً اس مقام پر فائز ہو۔ ایک مرتبہ اُس نے مجھے بتایا کہ میں نے ایک شخص کو دیکھا ہے اور پھر اُس شخص کے احوال مجھے سنائے۔ میں سمجھ گیا کہ وہ شخص اس مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ سوائے اس کے کہ اُس نے اپنے احوال بیان کر دیئے جو اس مقام میں اُس کی ناپختگی اور کمزوری پر دلالت کر رہا تھا[۶۵]۔

ابنِ عربیؒ کے بیٹے بھی باقی گھرانے کی طرح اہلِ علم و عرفان اور صاحبانِ مقام ہوتے ہیں۔ ان کے دو فرزند ہوئے۔ سعد الدین محمدؐ اور عماد الدین ابو عبد اللہ محمد۔ سعد الدین رمضان ۶۱۸ھ ہجری کو مَلَطیہ میں پیدا ہوئے۔ تمام عمر حدیث کے اخذ و سماع میں مشغول رہے۔ وہ شاعر بھی تھے، اُن کے متصوفانہ اشعار کا دیوان مشہور ہے۔ ۶۵۶ھ ہجری میں یعنی جس سال ہلاکو بغداد میں داخل ہوا اور خلیفہ المستعصم قتل ہُوا۔ انھوں نے دمشق میں وفات پائی اور اپنے والد کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔ دُوسرے صاحبزادے عماد الدین ۶۶۷ھ ہجری کو مدرسۂ صالحیہ میں فوت ہوئے۔ اُنھیں بھی اُن کے والد اور بھائی کے نزدیک کوہِ قاسیون[۶۶] کے دامن میں سپردِ خاک کیا گیا۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے، شیخ کی ایک ہی صاحبزادی زینب نام کی تھیں جو زمانۂ طفلی میں ہی کشف و الہام کے بلند درجات پر فائز اور مسائلِ شرعیہ کی عارف تھیں۔ ابنِ عربیؒ فتوحات میں اپنی اولاد کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میری شیرخوار بچی ابھی دو سال کو نہیں پہنچی تھی۔ ایک دن میں اُس کے ساتھ کھیل کر رہا تھا کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ اس سے ایک مسئلہ پوچھوں۔ میں نے اُسے مخاطب کیا، وہ

کھیل کود کو چھوڑ کر میری طرف متوجہ ہوگئی۔ مَیں نے کہا کہ میری خواہش ہے کہ تجھ سے ایک مسئلہ دریافت کروں۔ تو اُس مرد کے بارے میں کیا کہتی ہے جس نے اپنی بی بی سے مباشرت کی لیکن اُسے انزال نہیں ہُوا؟ اُس پر کیا چیز واجب ہوگئی؟ اُس نے بہت فصیح الکلامی سے جواب دیا کہ اُس آدمی پر غسل واجب ہوگیا۔ اس کی ماں اور دادی نے بھی یہ سخن سُن لیا۔ دادی نے چیخ ماری اور بیہوش ہوگئی۔[۶۷]

مزید لکھتے ہیں: "اسی سال میں اس بچّی سے جُدا ہوا، اُسے اس کی ماں کے پاس چھوڑا اور اس کی ماں کو اجازت دی کہ حج کر آئے میں بھی عراق سے مکّے کی طرف روانہ ہُوا۔ جب معرّف میں پہنچا تو اپنے ہمراہیوں کے ساتھ گھر والوں کی تلاش میں نکلا جو شام کے قافلے کے ساتھ تھے میری بیٹی نے اس حال میں کہ ماں کا دُودھ پی رہی تھی مجھے دیکھ لیا اور اپنی والدہ سے بولی "میرے بابا وُہ آرہے ہیں"۔ اس کی ماں نے نظر اُٹھائی اور دیکھا کہ میں کافی دُور سے ان کی طرف آرہا ہوں۔ بچّی کے ماموں نے مجھے آواز دی جسے سُن کر میں اُن لوگوں کی طرف چل پڑا۔ جونہی بچّی نے مجھے دیکھا، کھلکھلائی اور بابا بابا کہتی ہوئی میری گود میں آگئی۔[۶۸]

## اشبیلیہ کی طرف منتقلی

آٹھ برس کا سن تھا کہ ابنِ عربیؒ اپنے خاندان کے ساتھ ۵۶۸ھ ہجری کو اپنی زاد بوم مرسیہ سے اُندلس کے پایۂ تخت اشبیلیہ آگئے۔ ۵۹۸ھ ہجری تک وہیں رہے اور دین و ادب میں کامل درجے کی تربیت پائی۔ اوّل اوّل ابوبکر محمد بن خلف لخمی اور ابوالقاسم عبدالرحمٰن الشراط القرطبی سے قرأت سبعہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد اُن اساتذہ کی خدمت میں پہنچے جن کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ انھوں نے ادب، حدیث[۶۹] اور اپنے زمانے کے تمام علوم و معارف کے ہر ہر شعبے کی تحصیل پر کمرِ ہمّت باندھی اور اللہ کے خصوصی فضل و کرم سے اپنی فطرت استعداد اور لیاقت کے ذریعے جلد ہی ان تمام پر ایسے حاوی ہوگئے کہ علماء اور عرفاء کے سردار کہلائے۔ ادب میں اُن کی بلند مقامی نے حکومتِ اشبیلیہ کو اُن کی طرف متوجہ کر دیا جس کے نتیجے میں انھیں دبیر اور کاتب کا عہدہ ملا۔ یہیں اپنے والد کی

حیات اور دورانِ ملازمت میں مریم بنتِ محمد سے ان کا نکاح ہوا۔

## تصوّف میں وارد ہونے سے پہلے کا ایک واقعہ

ابنِ عربیؒ اُس زمانے میں کہ ابھی تصوف میں داخل نہیں ہوئے تھے، اپنا بیشتر وقت یا تو نغمہ وشعر اور عیش وطرب میں گزارتے تھے یا پھر جانوروں کے شکار میں مصروف رہتے تھے۔ وہ اپنے اس دور کو زمانۂ جاہلیت کا نام دیتے ہیں۔ فتوحات میں ایک واقعہ درج ہے کہ "زمانۂ جاہلیت میں ایک سفر میں اپنے والد کے ساتھ تھا۔ قرمونیہ اور بلمہ کے درمیان سے گزر رہا تھا کہ اچانک گورخروں کا ایک جتھا سامنے آگیا جو گھاس چرنے میں مگن تھے۔ حالانکہ میں اُن کے شکار کا بہت شوقین تھا، لیکن میں نے دل ہی دل میں تہیہ کرلیا کہ ان میں سے کسی کو بھی شکار کرکے تکلیف نہیں پہنچاؤں گا۔ میرے خدّام اُس وقت دُور تھے۔ میرے گھوڑے نے جیسے ہی گورخروں کو دیکھا اُن کی طرف زقند بھرنے کو ہوا مگر میں نے اُسے روک لیا اور اس حالت میں کہ نیزہ میرے ہاتھ میں تھا، میں اُن کی ڈار میں داخل ہوگیا۔ ان میں سے بعضوں کی پشت سے نیزہ ٹکرایا بھی لیکن وہ چرنے میں ایسے منہمک رہے کہ خدا کی قسم سر نہیں اُٹھایا، یہاں تک کہ میں اُن کے بیچ میں سے ہوتا ہوا نکل آیا۔ ذرا دیر بعد میرے خادم مجھ سے آملے ـــــ انھیں دیکھتے ہی گورخر بھاگ گئے۔ میں اُس وقت یہ سارا معاملہ سمجھنے کے قابل نہیں تھا، ہاں جب اس طریق یعنی طریقِ خُدا میں قدم رکھا تو اس کا بھید سمجھ میں آیا۔ وہ یہ ہے کہ میرے دل میں اُن کے لیے جو امان تھی وہ اُن کے نفوس میں سرایت کر گئی تھی۔"[۱۲]

## باطنی تبدیلی اور ابنِ رُشد سے مُلاقات

اشبیلیہ ہی میں نوجوانی کی عمر کو پہنچ کر، بلکہ بچپن میں جبکہ ابنِ عربی کے والدِ ماجد بھی حیات تھے، ان میں ایک عظیم رُوحانی اور باطنی تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ کشف وشہود کے اعلیٰ مقامات تک پہنچ گئے۔ جب اُن کی شہرت عظیم فلسفی ابنِ رُشد قرطبی تک پہنچی تو اُسے ان سے ملنے کا اشتیاق ہوا۔ اُس نے اُن کے والد سے درخواست کی کہ وہ کوئی سبیل نکالیں۔ ابنِ عربی کے والد نے ابنِ رُشد کی خواہش پوری کردی جس کے نتیجے میں یہ اہم

تاریخی ملاقات واقع ہوئی یہ دو سرداروں کی ملاقات تھی۔ ایک عقل کا پیرو اور دلیل و بُرہان کا نمائندہ اور دوسرا کشف و شہود اور عرفان و الہام کا بحرِ بیکراں۔ دونوں اپنے اپنے راستوں کے رہنما۔ ابنِ رُشد نے کئی صدیوں تک اہلِ استدلال و بُرہان کو اپنے میں مشغول رکھا اور ابنِ عربیؒ نے قرنہا قرن سے (آج تک) اہلِ کشف و شہود کی نظریں اپنے معارف میں گم کر رکھی ہیں۔ ہم اس اہم تاریخی واقعے کا بیان خود ابنِ عربیؒ کی زبان سے نقل کرتے ہیں ——— "ایک دن قرطبہ میں وہاں کے قاضی ابو الولید ابنِ رُشد کے گھر جانا ہُوا۔ اُنھوں نے مجھ سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تھی؛ کیونکہ اُن فتوحات میں سے جو خُدا نے مجھے بخشی ہیں، اُنھوں نے ایک آدھ چیز سُن لی تھی جس پر وہ اظہارِ تعجّب کرتے تھے۔ میرے والد نے جو اُن کے دوستوں میں سے تھے، ایک کام بتا کر مجھے اُن کے گھر بھیج دیا۔ میں اُس وقت بچّہ تھا۔ جس گھڑی میں اُن کی بیٹھک میں داخل ہُوا، وُہ محبّت اور تعظیم سے اپنی جگہ سے اُٹھ کھڑے ہوتے اور میری گردن میں اپنے ہاتھ حمائل کر کے مجھ سے کہا" واقعی؟" مَیں نے اُن سے کہا" ہاں" یہ سُن کر اُن کی خوشی دوچند ہو گئی کیونکہ وہ سمجھ گئے کہ مَیں نے اُن کا مقصد پالیا ہے، میں چونکہ اُن کی مسرّت کا سبب جان چکا تھا لہٰذا میں نے اس کے فوراً ہی بعد کہا" نہیں۔" یہ سنتے ہی اُن کا چہرہ اُتر گیا اور جو کچھ اُن کے خیال میں تھا وہ اُس کے بارے میں شک بلکہ تردید سے دوچار ہو گئے۔ اسی کیفیّت میں اُنھوں نے مجھے مخاطب کر کے پُوچھا" امر کو کشف و فیضِ الٰہی میں کیسا پایا؟ آیا امر وہی ہے جو ہمیں فکر و نظر نے عطا کیا ہے؟" مَیں نے کہا: "ہاں" اور "نہیں" اسی ہاں اور نہیں کے درمیان رُوحیں جسموں سے اور گردنیں دھڑوں سے اُڑ جاتی ہیں[۲۲]۔ ایک دم اُن کے چہرے کا رنگ پیلا پڑ گیا اور بدن کانپنے لگا۔ مسند پہ ڈھے گئے اور لاحول ولا قوۃ الّا باللہ کی تکرار کرنے لگے، کیونکہ وہ اُس امر کو جس کی طرف میں نے اِشارہ کیا تھا سمجھ گئے تھے اور یہ بالکل وہی مسئلہ تھا جو قطبِ امام یعنی "مُداوی الکلوم[۲۳]" بیان کر چکے تھے۔ ابنِ رُشد نے اس مُلاقات کے بعد میرے والد سے دوبارہ خواہش کی کہ ہماری ایک اور مُلاقات ہو جائے تاکہ وہ اپنا خیال مجھ پر ظاہر کریں اور دیکھیں کہ اُن کی فکر میری فکر سے موافقت رکھتی ہے یا نہیں ——— بے شک ابنِ رُشد اربابِ فکر و نظر

میں سے تھے۔ پس اُنھوں نے خُدا کا شکر ادا کیا کہ وہ ایسے زمانے میں ہوئے جس میں ایک شخص ایسا بھی دکھائی دیا جو خلوت میں گیا تو نادان تھا اور جب باہر آیا تو درس و مطالعہ اور بحث و قرأت کے بغیر ابن عربی بن چکا تھا۔ ابن رُشد نے کہا کہ یہ وہ حالت ہے جس کا امکان میں دلیلِ عقلی سے تو ثابت کر چکا تھا مگر کسی کو اس حال میں دیکھا نہیں تھا الحمداللہ کہ میں نے ایسا زمانہ پایا کہ ان صاحبانِ حال میں سے ایک کو دیکھنا نصیب ہُوا جو سربستہ رازوں کے قُفل کھول دیتے ہیں۔ شکر ہے خدا کا کہ اُس نے مجھے ایسے کے دیدار کی توفیق بخشی۔ اِس کے بعد میں نے چاہا کہ اُن سے (ابنِ عربی سے) دوبارہ مُلاقات ہو جائے۔" ازاں بعد ابنِ رُشد رحمۃ اللہ مجھ پر اس طرح مکشوف ہُوئے کہ میرے اور اُن کے درمیان صرف ایک مہین سا پردہ حائل تھا اور میں اس پردے کے پار اُن کو دیکھ رہا تھا۔ وہ مجھے نہیں دیکھ رہے تھے اپنے آپ میں مشغول تھے۔ میں نے خود سے کہا کہ ان کا غور و فکر ان کو اس مقام تک نہیں پہنچا سکے گا جہاں میں ہوں۔ اس کے بعد میری ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ ۵۹۵ھ میں مراکش میں ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کو قرطبہ لا کر دفن کیا گیا۔ ان کا تابوت ایک باربردار جانور پر ایک طرف لدا ہُوا تھا اور وزن برابر کرنے کے لیے دوسری طرف اُن کی تالیفات بار کی گئی تھیں۔ میں بھی وہاں کھڑا تھا۔ میرے ساتھ فقیہ و ادیب ابوالحسن محمد بن جبیر کاتب، سید ابوسعید اور میرے دوست ابوالحکم عمرو بن السراج الناسخ بھی تھے۔ ابوالحکم نے میری طرف رُخ کرتے ہوئے کہا "ذرا دیکھیے تو اس سواری پر امام ابن رُشد کا وزن برابر کرنے کو کیا لادا گیا ہے؟ ایک طرف امام اور دوسری طرف ان کے اعمال یعنی اُن کی تالیفات!" ابن جبیر نے جواب دیا "بیٹا جو دیکھ رہے ہو وہی ٹھیک ہے — لا فُضَّ فوك (تیرا منہ نہ ٹوٹ جائے)" میرے لیے ابن رُشد کی موت سامانِ عبرت اور موعظت تھی۔ اللہ تعالیٰ سب پر اپنی رحمت کرے۔ ان سب لوگوں میں سے صرف میں ہی بقیدِ حیات ہُوں۔ اس کے بارے میں میرا شعر ہے۔ ؎

هذا الامام وهذه اعماله　　یالیت شعری هل اتت آماله

(فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۳)

**طریقِ تصوف میں داخلہ** جیساکہ گزرا، ابنِ عربیؒ بچپن ہی سے نفحاتِ الٰہی اور عنایاتِ ربّانی سے مشرّف تھے۔ اور ذوق و وجد اور کشف و حال میں بھی حصّہ رکھتے تھے لیکن باقاعدہ قصد کر کے اور مروّج طریقے سے اُنھوں نے ۲۱ سال کی عمر میں ۵۸۰ھ ہجری کے دوران جادۂ سلوک میں قدم رکھا۔ اس وقت یہ اشبیلیہ میں تھے۔

اس طریقِ احسان میں وارد ہونے کے بعد وہ مجاہدہ و ریاضت پر بلند ہمتی سے قائم اور عرفائے کے معارف کی تحصیل اور صوفیا کے احوال و آثار کے مطالعے میں مشغول رہے جس کے نتیجے میں جلد ہی سارے اشبیلیہ اور اطراف و اکناف میں ان کی بلندیِٔ احوال اور علوئے معارف کا چرچا ہونے لگا۔ اِن کی شہرت سُن کر بہت سے مشائخ ان کی دید کرنے آتے، ان کے احوال و مقامات سے آگاہی حاصل کرتے اور مستفید ہوتے۔

**مشائخ جن سے اشبیلیہ میں ملاقات ہوئی** سیر و سلوکِ معنوی اور انفس و آفاق میں تأمّل و تفکّر کے علاوہ کثیر تعداد میں مشائخ سے ملاقات کی، جیساکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے چند ابنِ عربی کی زیارت کے لیے اشبیلیہ آئے تھے۔ شیخ نے ان سے احوال و معارف کے لیے شمار مسائل اور سیر و سلوک کے تمام آداب پر ان مشائخ سے گفتگو کی جس کے دوران میں کبھی کبھی مناظرے اور مجادلے کی بھی نوبت آئی جو ان حضرات کی دل آزادی کا موجب بنی لیکن جلد ہی حضرتِ خضر کی ہدایت پر اپنی غلطی پر مطلع ہوئے اور مشائخ سے معذرت کی۔ شیخ نے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں جن مشائخ کی صحبت اُٹھائی اور اُن کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا وہ یہ ہیں :-

**ابوالعباس عریبی**[۱۷] :- وہ پہلے شیخ ہیں جنھیں ابنِ عربی نے طریقِ عرفان میں داخل ہونے کے بعد اشبیلیہ میں دیکھا۔ اپنی کتابوں میں ان کی بے حد ثنا کی ہے۔ ابنِ عربی اُنھیں صاحب کشف و کرامات جانتے ہیں اور اپنا شیخ الطریق کہتے ہیں اور بتکرار اور مختلف مقامات پر ان کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ فتوحات میں لکھتے ہیں کہ ایک روز میں اشبیلیہ میں اپنے شیخ ابوالعباس العریبی کی خدمت میں بیٹھا تھا کہ ایک شخص داخل ہوا، اور ایک معروف حکم سنانے لگا کہ اللہ فرماتا ہے قریب والے نیکی اور احسان کے زیادہ مستحق ہیں۔ شیخ نے فوراً

کہا خدا سے بھی زیادہ قریب! ــــــ اس قول کی حقیقت یہ ہے کہ خدا سے بڑھ کوئی شے ہم سے قریب نہیں۔ اُس کا قرب ایسا ہے جس میں دوری کا کوئی شائبہ نہیں، ہاں مگر تمیز بعد کے لیے۔ موت ہر رحم کو فنا کر دیتی ہے مگر حق تعالیٰ سے منسوب وہ رحم کبھی منقطع نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ساتھ ہے چاہے ہم کہیں بھی ہوں۔ مشائخ کا نہایت احترام اور ان کی بزرگی اور معرفت کا حد درجہ معترف ہونے کے باوجود ابن عربیؒ ان حضرات کی ہر بات کو بے چون وچرا نہیں مانتے بلکہ بھی اپنے شیخ کے اقوال کے تقابل میں رکھ کر جانچتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں یہ واقعہ تحریر کیا ہے ــــــ اپنے شیخ ابوالعباس عرینی کے پاس اس حال میں پہنچا کہ سخت دلگرفتہ اور بے زار تھا جب دیکھتا تھا کہ خلقت حق کی مخالفت میں مصروف ہے تو یوں لگتا تھا کہ زمانہ مجھ پر تاریک ہو گیا۔ میری یہ حالت دیکھ کر میرے مرشد نے مجھ سے فرمایا خدا سے تمسک کر ــــــ میں وہاں سے اُٹھ کر ایک اور بزرگ ابوعمران میرتلی کے وہاں پہنچا۔ انھوں نے میرا حال دیکھا اور کہا اپنے نفس سے تمسک کر ــــــ یہ سن کر میں ان سے بولا سیّدی! میں آپ دونوں کے درمیان حیران کھڑا ہوں۔ ابوالعباس فرماتے ہیں خدا سے تمسک کر اور آپ کا ارشاد ہے اپنے نفس سے ــــ اور آپ دونوں ہی طریق حق کے امام اور سردار ہیں۔ اس بات پر ابوعمران نے گریہ کیا اور کہا: میرے دوست، جس طرف ابوالعباس نے تیری رہنمائی فرمائی ہے وہی حق ہے۔ تجھے چاہیے کہ ان کے حکم پر چل اور جو بات میں نے کہی ہے وہ میرے احوال کا اقتضاء تھا۔ میں اُمیدوار ہوں کہ خدا مجھے اُس مقام کی طرف پہنچائے جس کی طرف ابوالعباس نے اشارہ فرمایا ہے۔ بس ان کی بات پر کان دھر، کیونکہ وہ حقائق کو تجھ سے اور مجھ سے زیادہ جانتے ہیں ــــــ سبحان اللہ اس قوم میں کتنا انصاف پایا جاتا تھا۔ پھر میں ابوالعباس کی طرف پلٹا اور ان کے سامنے ابوعمران کی گفتگو دہرادی۔ ابوالعباس نے فرمایا: "ابوعمران نے اچھی بات کہی ہے۔ انھوں نے تجھے طریق کی طرف بلایا اور میں نے رفیق کی طرف۔ پس دونوں اقوال پر عمل کر کہ اس صورت میں رفیق اور طریق جمع ہو جائیں گے"۔ کبھی کبھی ابن عربیؒ کی اپنے شیخ ابوالعباس کے ساتھ سخت اختلاف اور تردید کی نوبت بھی آجاتی تھی لیکن بقول ان کے یہ سب واقعات

شروع شروع کے ہیں۔ اسی طرح کے ایک واقعے کے بعد ابنِ عربیؒ خضر کو دیکھتے ہیں لیکن وہ اُنھیں پہچان نہ سکے۔ حضرت خضرؑ انھیں ہدایت کرتے ہیں کہ ابوالعبّاس کے ارشادات کو قبول کرو۔ اس حکم پر عمل کرتے ہوئے ابنِ عربیؒ ابوالعبّاس کی خدمت میں پہنچے اور اُن کے سامنے اپنے سخت رویّے پر توبہ کی۔ چنانچہ فتوحات میں یہ واقعہ یوں درج ہے: "اے مہربان دوست خدا تری مدد کرے جان لے کہ یہ وتد وہی خضر ہیں جو موسیٰؑ کے ہمسفر بنے تھے۔ خدا نے انھیں لمبی عمر عطا کی ہے میں نے ایسا آدمی دیکھا ہے جو اُن سے مل چکا ہے۔ میرے ساتھ بھی یہ اتفاق پیش آچکا ہے۔ ہُوا یوں کہ میرے اور میرے شیخ ابوالعباس عریبی کے بیچ ایک مسئلہ پیش آیا۔ وہ کسی شخص کے بارے میں تھا۔ شیخ نے مجھ سے فرمایا کہ وہ آدمی فلاں بن فلاں ہے اور ایک شخص کا نام لیا جسے میں نام سے جانتا تھا خود اُسے نہیں دیکھا تھا لیکن اُس کے پھوپھی زاد بھائی کو میں نے دیکھ رکھا تھا۔ میں نے اُس کے بارے میں توقف کیا اور شیخ کی بات کو قبول نہ کیا کیونکہ میں اس سارے معاملے سے آگاہ تھا۔ شیخ کو میرے اس عمل سے تکلیف پہنچی جسے اُنھوں نے ظاہر نہ ہونے دیا۔ مَیں اس صورتِ حال سے بے خبر تھا کیونکہ وہ میرا ابتدائی زمانہ تھا۔ اُن کے پاس سے اُٹھ کر اپنے گھر کی طرف آرہا تھا کہ راستے میں ایک شخص جسے میں نہیں پہچانتا تھا میرے سامنے آگیا۔ پہلے شفیق دوست کی طرح مجھے سلام کیا پھر مجھ سے مخاطب ہُوا اور کہا: اے محمدؐ! فلانے کے بارے میں شیخ ابوالعبّاس کا قول باور کر۔ پھر اُس شخص کا وہی نام لیا جو میں نے ابوالعبّاس عریبی کی زبان سے سُنا تھا ـــــــ میں اُس کی مُراد کو سمجھ گیا اور کہا: بہتر۔ اور اُسی وقت شیخ کی طرف پلٹ گیا تاکہ اُنھیں یہ ماجرا سُنادوں۔ جیسے ہی میں اُن کے سامنے پہنچا اُنھوں نے مجھ سے فرمایا: اے اباعبداللہ! میں نے تیرے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا لیکن اُسے ماننے میں تیرے دل نے ہٹ دکھائی لہٰذا میں خضر کی تصدیق کا محتاج ہوگیا اور یہ کیا بلکہ اب ہر مسئلے میں یہی ہوگا۔ میں نے عرض کی شاید توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ اُنھوں نے ارشاد فرمایا تیری توبہ قبول ہوگئی۔ میں نے سمجھ لیا کہ وہ بزرگ حضرتِ خضر تھے۔ شیخ سے پوچھا تو انھوں نے کہا ہاں۔ وہ خضر ہی ہیں۔ "[۳۴]

**ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی**

اشبیلیہ میں جن صوفیاء اور مشائخ سے ابن عربی نے ملاقات[۸۱] کی اُن میں ابو عمران موسیٰ بن عمران میرتلی سابق الذکر ہیں کہ انہیں سیّدِ وقت کے لقب سے یاد کیا اور طریقت کے عظیم اشخاص میں اُن کا شمار کیا۔ فتوحات میں جہاں رجال الابداد[۸۲] کے بارے میں گفتگو کی ہے لکھتے ہیں: "اور یہ تین حضرات ہیں۔ میں ان میں سے ایک سے اشبیلیہ میں ملا ہوں اور وہ اُن بزرگ ترین ہستیوں میں ہیں جن کی زیارت سے میں مشرف ہوا ہوں۔ اُنھیں موسیٰ بن عمران کہتے تھے۔ اپنے زمانے کے سردار تھے اور ان تین میں سے ایک۔ خلقِ خدا سے اپنی کوئی حاجت طلب نہیں کی[۸۳]۔ ایک ملاقات میں ابن عربی ابو عمران کو یہ خوشخبری سناتے ہیں کہ جلد ہی وہ ایک بالاتر مقام پر فائز ہوں گے اور جب ابو عمران کچھ ہی مدت میں وہاں پہنچ گئے تو انھوں نے ابن عربی کے حق میں دُعا کی۔ جیسا کہ رسالہ رُوح القدس میں مذکور ہے: مجھے کشف ہوا کہ ابو عمران ایک بلند مقام پر پہنچ گئے ہیں۔ یہ کشف انھیں سنایا تو انھوں نے مجھے مژدہ سُنایا ہے خدا تجھے جنّت کی بشارت دے ۔۔۔ کچھ دن نہ گزرے تھے کہ وہ اسی مقام پر فائز ہو گئے اور میں اُسی روز کہ جب انھیں یہ عظمت ملی، اُن کے پاس پہنچا۔ ان کے چہرے پر خوشی کے آثار دیکھے ۔۔۔ وہ میری طرف بڑھے اور مجھ سے لپٹ گئے[۸۴]۔ ایک مرتبہ اشبیلیہ کی مسجد رضی میں ابن عربیؒ نے ابو عمران کو خطیب محدّث ابو القاسم بن عفیر سے مباحثے میں مصروف پایا۔ محدّث ابو القاسم اہلِ طریقت کے اقوال کا انکار کر رہے تھے۔ خطیب مذکور ابن عربی سے ایک گونہ اعتقاد رکھتے تھے۔ ابن عربی نے یہ منظر دیکھا تو وہ ابو عمران کی حمایت کو پہنچ گئے اور اُس خطیب کے مسلک اور مشرب کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ابو عمران کی تائید میں صرف احادیث سے استدلال کیا۔ ابو عمران ان کی تقریر سے بہت متأثّر اور ممنون ہوئے اور اُن کے حق میں دُعا کی[۸۵]۔

**ابو الحجاج شُبَرْبُلی**

ان کا تعلق شُبَربل سے تھا جو اشبیلیہ سے مشرق کی طرف دو فرسخ کے فاصلے پر ایک قصبہ تھا۔ اُنھوں نے غالباً تمام عمر جنگل بیابان میں گزاری اور محنت مزدوری کر کے گزر بسر کی۔ سنِ بلوغ کو پہنچنے سے پہلے طریقِ عرفان میں داخل ہوئے اور آخر تک ثابت قدم رہے۔ عبداللہ بن مجاہد کے مصاحبوں میں سے تھے،

جو اُس زمانے میں اُندلس میں امامِ طریقت سمجھے جاتے تھے۔ ابن مجاہد ان کا ذکر احترام اور بزرگی کے ساتھ کرتے تھے اور طالبوں کو ہدایت کرتے تھے کہ وہ دعا کے لیے آپ کے پاس جائیں۔[86]

ابنِ عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کی زیارت کی اور تقریباً دس برس مصاحبت میں رہے یہاں تک کہ ان کا انتقال ہو گیا۔ ابو الحجاج کا سنِ وفات ۵۸۷ ھجری ہے۔ اُس وقت ابن عربی چھبیس سالہ جوان تھے۔ ابنِ عربی لکھتے ہیں: "انھیں ہمیشہ تلاوت قرآن میں مشغول پایا۔ انھوں نے اخیر عمر تک قرآن کے سوا کوئی کتاب نہیں دیکھی۔"[87]

ابنِ عربیؒ نے اپنی کئی تحریروں میں بہت اجلال و اکرام سے ان کا نام لیا ہے اور انھیں اکابر اولیائے ملامتیہ اور اقطابِ مدبرین میں شمار کیا ہے۔[88] ابنِ عربی کے یہاں ان کی کرامات کا بھی ذکر ہے جن کی اُس زمانے میں بہت شہرت تھی۔ مثلاً پانی پر چلنا اور ارواح سے میل جول۔[89] ارواح سے معاشرت غالباً ابنِ عربیؒ نے اُنھیں سے سیکھی۔

**ابو یعقوب یوسف بن یخلف (خلف) الکومی**

انھوں نے ابو مدین اور بہت سے اُندلسی مشائخ کی صحبت اُٹھائی ہوئی تھی اور ایک مدت تک مصر میں بھی مقیم رہے۔ ابنِ عربیؒ نے اشبیلیہ میں ان کا دیدار کیا، ان کے زیرِ تربیت رہے اور طریقت کے ادب آداب سیکھے۔[90]

ابن عربی اس تربیت اور تادیب کے ہمیشہ قائل اور مداح رہے اور "نعم المؤدب ونعم المربی" کے عنوان سے ان کی ستائش کی ہے۔ جگہ جگہ اُنھیں ہمارے شیخ اور ہمارے امام کے القاب سے یاد کیا ہے اور اسی طرح طریقت میں ان کی استقامت، بلند ہمتی اور کثیر الادرادی کا تذکرہ کیا ہے۔[91]

ابو یعقوب سے ابن عربیؒ کی ایک ملاقات ۵۸۶ ھجری میں ہوئی۔ اس ملاقات میں ابو یعقوب نے ابو مدینؒ[92] کے بارے میں موسیٰ سدرانی[93] کی روایت کردہ ایک حکایت سُنائی۔ ابنِ عربیؒ نے فتوحات میں جس جگہ اس ملاقات کی تفصیل بیان کی ہے وہاں ابو یعقوب کے بارے میں لکھا ہے کہ میں اب تک جتنے بزرگوں سے ملا ہوں، ابو یعقوب اُن میں

بزرگ ترین ہستی ہیں[۹۴]۔ ابو یعقوب نے ابن عربیؒ کو قبرستانوں میں بھی دیکھا، جہاں ارواح سے ان کی گفتگو سنی تو ان کا ماتھا چوما۔ ان کی گوشہ نشینی اور یکسوئی کو سراہتے ہوئے فرمایا کرتے: "جو دنیا والوں سے دوری چاہے وہ فلاں (ابن عربی) کو دیکھے[۹۵]"

ابن عربی اپنی کتابوں میں کہیں کہیں ابو یعقوب کے اقوال اور عقاید بھی نقل کرتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں تحریر کرتے ہیں: "حق تعالیٰ اور ہمارے بیچ ایک دشوار گزار پہاڑ ہے۔ ہم اپنی طبعی جہت سے اُس کے پست ترین حصّے میں پڑے ہوئے ہیں لیکن مسلسل اُسے سر کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے ہیں اور جو بھی اس کی چوٹی پر پہنچے اور اُس کے پار کا منظر اچھّی طرح دیکھا پھر واپس نہیں آتے کیونکہ اُس طرف ایک چیز ہے جس سے پلٹنا ناممکن ہے۔ یہی بات ابو سلیمانی دارانی نے بھی کہی تھی۔ اُن کا قول ہے: "اگر ہم پہنچتے تو واپس نہ آتے"۔ یعنی اگر اس پہاڑ کی چوٹی تک پہنچتے ——— اور جو لوگ کہ واپس آگئے وہ وہاں تک پہنچنے سے پہلے اور اُس پار کا نظارہ کیے بغیر پلٹے ہیں[۹۶]۔

ابنِ عربی کی بعض باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابو یعقوب طریقت میں اپنی بلند مقامی کے باوجود کبھی کبھی کسی متعلقہ مسئلے پر اُن سے استفسار بھی کرتے تھے۔ فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ آیا ہے: "جس گھڑی کہ دو عارف حضرتِ شہودی میں اکٹھے ہوئے، اُن کا کیا حکم ہے[۹۷]؟"

یہ وہ مسئلہ ہے جو ہمارے شیخ یوسف بن یخلف کومی نے ۵۸۶ھ ہجری میں مجھ سے دریافت کیا ——— مَیں نے جواب دیا کہ یہ صورتِ حال فرض تو کی جاسکتی ہے مگر واقع نہیں ہوسکتی[۹۸]۔

یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے اِس وقت بھی جب کہ اُن کی عمر چھبیس سال سے زیادہ نہیں تھی۔ طریقت کے اُس درجے پر پہنچ چکے تھے کہ مشائخ اُن سے رجوع کیا کرتے تھے ———

**موسیٰ ابو عمران سدرانی[۹۹]** | ابنِ عربی کی خود اپنی روایت کے مطابق ابو عمران ۵۸۶ ہجری کو ابو مدین کی ہدایت پر بجایہ سے ابنِ عربی سے ملنے اشبیلیہ آئے۔ اس ملاقات کی تفصیل اور سبب ابنِ عربی کی زبان سے سنیئے: "جس زمانے میں شیخ

ابومدین حیات تھے، ایک دن نمازِ مغرب کے بعد میں اپنے گھر میں بیٹھا ہُوا تھا کہ اچانک میرے دل میں آیا کہ کاش شیخ ابومدین سے مُلاقات ہو سکتی۔ شیخ اُس وقت بجایہ میں تھے جو اشبیلیہ سے پینتالیس روز کی مسافت پر ہے۔ یہی سوچتے ہوئے دو رکعت نفل کی نیّت باندھ لی۔ ابھی سلام پھیرا ہی تھا کہ ابوعمران وارد ہو گئے۔ انھوں نے مجھے سلام کیا۔ میں نے انھیں اپنے پہلو میں بٹھا لیا اور پوچھا: کہاں سے آرہے ہو؟ بولے بجایہ سے۔ ابومدین کے پاس سے آرہا ہوں۔ میں نے دریافت کیا تم نے اُنھیں کس وقت دیکھا — کہنے لگے ابھی مغرب کی نماز اُن کے ساتھ ادا کی ہے۔ نماز ختم ہوئی تو انھوں نے میری طرف رُخ کر کے فرمایا: اشبیلیہ میں محمد بن عربی کے دل میں ایسے اور ایسے خطرات گزرے ہیں، تم ابھی اُن کی طرف روانہ ہو جاؤ اور میری طرف سے انھیں یہ خبر دے دو۔ پھر ابوعمران نے اس آرزو کا حوالہ دیا جو کچھ دیر پہلے شیخ ابومدین کی زیارت کے لیے میرے دل میں پیدا ہوئی تھی — اور کہا کہ ابومدین فرماتے ہیں: "تمھاری اور میری رُوح کے درمیان کامل وصل ہے لیکن جسم کے ساتھ ہماری مُلاقات کو خداوند تعالیٰ نے اس جہان میں منع فرما دیا ہے[۱۰۰]"

ابنِ عربیؒ موسیٰ ابوعمران کو ابدالِ سبعہ میں گنتے ہیں[۱۰۱] اور ان سے بہت عجائب و کرامات منسوب کرتے ہیں[۱۰۲]

**ابویحییٰ صنہاجی ضریر** انھوں نے لمبی عمر پائی۔ آخر میں نابینا ہو گئے تھے۔ ابنِ عربیؒ کا ان کے ساتھ خاصا میل جول رہا۔ ابنِ عربیؒ نے ان کی ذکر اذکار میں ہمہ وقت مشغولیت، گوشہ نشینی اور کثرتِ عبادت و ریاضت کا تحسین کے ساتھ ذکر کیا ہے[۱۰۳]۔ فتوحات میں اُنھیں اقطابِ مدبّرین اور بڑے ملامتی اولیاء میں شمار کیا ہے اور ان کی ایک بعد از مرگ کرامت بھی نقل کی ہے: اُندلس کے شہر اشبیلیہ میں اس طبقے (اقطابِ مدبّرین) کی ایک جماعت سے مُلاقات ہوئی۔ ابویحییٰ صنہاجی ضریر اُسی سے ہیں جو مسجد زبیدی میں اقامت رکھتے تھے اور میں اُن کی صحبت میں رہتا تھا یہاں تک کہ اُن کی وفات ہو گئی۔ اور شہر کے مشرقی کنارے پر واقع ایک اونچے پہاڑ پر جہاں ہوا کے تیز اور طوفانی جھکّڑ چلتے رہتے تھے انھیں دفن کیا گیا۔ نہایت بلندی اور تند ہواؤں کی وجہ سے لوگوں کے لیے

اُس پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہو رہا تھا۔ اُوپر پہنچ کر ہم نے اُن کی میت ایک طرف رکھی اور قبر کی کھدائی اور پتّھر کاٹنے میں لگ گئے۔ ہمارے اس کام سے فارغ ہونے اور اُنھیں دفنانے تک ہَوا رُکی رہی اور جونہی ہم وہاں سے پلٹے ہَوا نے حسبِ معمول آندھی جیسا زور پکڑ لیا۔ سب لوگ یہ دیکھ کر حیران رہ گئے۔[۸]

**صالح عدوی**[۹] انھوں نے زہد اور پارسائی کی انتہا پر زندگی گزاری۔ نہ گھر بنایا اور نہ کبھی اپنی بیماری آزاری کی پروا کی۔ کل کے لیے کبھی کوئی چیز ذخیرہ نہیں کی اور اپنی انتہائی معمولی ضرورت سے بڑھ کر کوئی چیز قبول نہ کرتے۔ رات دن قرآن شریف کی تلاوت اور عبادت میں مشغول رہتے۔ نماز میں اُن کی عجیب حالت ہو جاتی تھی کہ جب نمازِ ظہر کا آغاز کرتے پہلی رکعت کو اتنا طول دیتے کہ سُورج وسطِ آسمان سے ڈھل جاتا۔ سخت جاڑے میں بھی جب نماز کو کھڑے ہوتے، اُوپر کے تمام گرم کپڑے بدن سے الگ کرکے ایک طرف رکھ دیتے۔ تن پر قمیص اور شلوار کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ اس کے باوجود پسینے میں اس قدر شرابور ہو جاتے کہ گویا کسی تپتی ہوئی کوٹھڑی میں بند ہیں۔ ایک سال حج کے دنوں میں وہ اشبیلیہ سے غائب ہو گئے اور مکّہ چلے گئے۔ ایک قابلِ اعتماد آدمی نے شہادت دی کہ میں نے اُنھیں عرفات میں دیکھا ہے۔ زیادہ تر مسجدِ ابو عامر مقری میں آمد و رفت رکھتے تھے۔ اُنھوں نے اشبیلیہ میں اِسی وضع اور اِسی حالت میں چالیس برس گزار دیئے۔ ابنِ عربی ان کی صحبت میں اُٹھے بیٹھے اور اُن سے استفاضہ کیا۔ وہ ابنِ عربیؒ پر مہربان تھے اور اُن سے تعلقِ خاطر رکھتے تھے۔ کئی موقعوں پر اُنھوں نے مستقبل کے بارے میں ابنِ عربی پر ایسی باتیں ظاہر کیں جو بعد میں ہُوبہو اُسی طرح وقوع پذیر ہوئیں —— ابنِ عربیؒ کہتے ہیں: جب وہ اس دُنیا سے گزر گئے، ہم نے رات کے وقت اُنھیں غسل دیا، جنازہ کاندھے پر رکھا اور اُن کی آخری آرام گاہ پہ پہنچ کر اُسے زمین پہ دھرا اور صالح سے جُدا ہو گئے۔ یہاں تک لوگ آئے، ان پر نماز پڑھی اور اُنھیں سپردِ خاک کر دیا۔ یہ اپنے احوال اور طرزِ زیست میں اویس قرنیؓ سے مشابہ تھے۔ ان کے بعد کسی میں ان جیسا حال نہ پایا۔[۱۰]

**ابوعلی حسن شکّاز**[۱۱] ابو صالح عدوی کے خادم، ابنِ عربیؒ کے چچا عبداللہ بن عربی کے ملازم

محنت مشقت سے حلال روزی کمائی اور اسی میں چار روزہ زندگی گزار دی۔ حق بات سے نہیں رُکتے تھے۔ روتے بہت تھے، مسلسل روزے سے رہتے اور اکثر حالتِ نماز ہی میں نظر آتے۔ خوش طبع اور ظریف بزرگ تھے، شادی کا بہت شوق تھا۔[110] ابن عربی سے ابو علی کا تعلق اُس وقت سے تھا جب ابنِ عربی طریقت میں تازہ تازہ وارد ہوئے تھے اور یہ تعلق ابو علی کے وصال تک قائم رہا۔[111]

**ابو عبداللہ محمد شرفی**[112] کثیر العبادات بزرگ ہوئے ہیں۔ نمازِ پنجگانہ نہایت پابندی سے اشبیلیہ کی جامع عُدَیس میں ادا کرتے۔ نماز میں اس شدت سے گریہ کرتے کہ داڑھی آنسوؤں سے تر ہو جاتی۔ اس قدر لمبا قیام کرتے کہ پاؤں پر ورم آجایا کرتا۔ ایک روایت ہے کہ چالیس سال گھر میں دیا تک نہیں جلایا۔[113] ایک اور روایت میں یہ مدت پچاس برس بیان ہوئی ہے۔[114] آئندہ کے واقعات بھی بتا دیا کرتے تھے جو وقت آنے پر ویسے ہی نکلتے تھے۔ مسجد میں کسی مخصوص حصے میں نہیں بیٹھتے تھے اور نہ ہی کبھی ایک جگہ پر دوسری مرتبہ نماز ادا کی۔ کسی میں یہ ہمت نہ تھی کہ ان سے دُعا کی درخواست کرے۔ البتہ اگر کوئی ان کی دُعا کی برکات سے فیض یاب ہونا چاہتا تھا تو وہ پہلے یہ دیکھتا کہ آپ مسجد کے کس کونے میں نماز پڑھ رہے ہیں۔ پھر چپکے سے آپ کے برابر جا کر بیٹھ جاتا۔ جب شیخ نماز سے فارغ ہو کر دُعا کے لیے بیٹھتے تو وہ شخص بھی زور زور سے اپنے لیے دُعا مانگنا شروع کر دیتا جس پر شیخ آمین کہہ دیتے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: میں نے ان سے دعا کی خواہش کی، اُنھوں نے میرے لیے دُعا فرمائی (ایسا انکسار تھا) کہ میرے ساتھ ہمیشہ کلام میں پہل کرتے تھے۔ جب وفات کا وقت قریب آیا تو کہنے لگے سفر کا عزم کر لیا۔ گھر چھوڑ دیا اور اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرسخ پر واقعہ ایک گاؤں کی طرف نکل لیے، وہاں پہنچنا تھا کہ دُنیا سے کُوچ کر گئے۔[115]

**ابو عبداللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد اشبیلی** یہ دونوں آپس میں بھائی تھے اور اشبیلیہ کے نامور بزرگ صوفیوں میں شمار ہوتے تھے۔ ۵۰۹ ہجری کو حج کے ارادے سے مکہ روانہ ہوئے۔ ایک برس تک خانۂ خدا کی مجاورت کے بعد احمد مصر چلے گئے اور وہاں طریقۂ ملامتیہ میں شامل ہو گئے۔ محمد پانچ سال تک

کئے میں رہے۔ اس کے بعد وُہ بھی بھائی کے پاس مصر گئے۔ ابنِ عربی نے وہیں ان سے مُلاقات کی اور اُن کی بزرگی کے معتقد ہو گئے۔ پورا رمضان ان کے ساتھ صوم و صلوٰۃ میں گزارا۔ ابنِ عربیؒ نے ان کی صحبت میں گزارا۔ ابنِ عربی نے ان کی صحبت میں ایسا لطف اور کشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمد اشبیلیہ میں ابن عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابنِ عربی کی صحبت میں ایسا لطف اور کشش محسوس کی کہ وہاں سے آنے کے بعد ایک مدت تک رنجیدہ اور مغموم رہے۔ محمدؒ اشبیلیہ میں ابنِ عربی کے پڑوسی رہے ہیں اور یہ ابنِ عربیؒ کو قرآن شریف بھی پڑھاتے رہے ہیں۔ ابن عربی انھیں عشق کی حد تک دوست رکھتے تھے اور طریقت میں وارد ہونے کے بعد ان کے ساتھ رہے اور اُن کی صحبت سے فیض اٹھایا۔ محمد قائم اللیل اور صائم النہار تھے۔ ابن عربیؒ نے ان کی بہت والہانہ پن سے مدح کی ہے۔ وہ انہیں تصوف و معرفت میں کتنا عالی مرتبہ سمجھتے تھے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے: "میں نے کبھی یہ آرزو نہیں کی کہ کاش فلاں شخص کی طرح ہو جاؤں مگر وہ (محمدؒ) ——" دوسرے بھائی احمد کی بھی بہت تعریف کی ہے۔ طریقِ الٰہی میں ان کی راسخ العزمی ثابت قدمی اور روالامقامی کے معترف رہے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: "انھوں نے خود میں تمام فضائل جمع کر لیے تھے، رذائل سے ہمیشہ دور رہے۔ ان کے مجاہدے سخت، مکاشفے کثیر، صحبت خوشگوار اور اخلاق نہایت پسندیدہ تھے" —— ان کی ستائش کرتے کرتے ابنِ عربیؒ ایک بہت بامعنی اور پُرشکوہ فقرہ ارشاد فرماتے ہیں: "اما ابوالعباس احمد وما ادراک ما احمد؟[۱۱۶] جہاں تک مجھے معلوم ہے ابنِ عربی نے ایسا جملہ کسی اور کے بارے میں نہیں کہا۔

**ابوعبداللہ محمد بن جمہور** ابوعلی شکاز اور ابوعبداللہ خیاط کے معاصر عربی ادبیات کے عالم مگر شعر خوانی سے نفرت کرتے تھے۔ ہمیشہ تلاوت میں مشغول رہتے۔ تنہائی اور گوشہ نشینی کو (دوست) رکھتے تھے۔ زہد و تقویٰ میں ان کا اہتمام انتہا کو پہنچا ہُوا تھا۔ اہل اللہ اور اہلِ قرآن سے محبت رکھتے تھے۔ آغازِ جوانی ہی میں دُنیا سے رخصت ہو گئے[۱۱۷]

**ابوعبد اللہ بن مجاہد اور ابو عبد اللہ بن قَسُوم**

ابن عربی ان سے بھی اشبیلیہ میں ملے۔ ابن قسوم، ابن مجاہد کے صحبت یافتہ اور شاگرد تھے۔ ابن مجاہد کی وفات کے بعد یہ ان کی مسند پر بیٹھے اور ان کے نقشِ قدم پر چلے حتیٰ کہ اُستاد سے بڑھ گئے۔ ان کے یہاں علم و عمل کی جامعیت پائی جاتی تھی۔ مسلکاً مالکی تھے، ابنِ عربی فقہ میں ان کے شاگرد رہے، صلوٰۃ اور طہارت کے مسائل انھیں سے سیکھے۔[۱۱۸] ابوعبد اللہ اقطاب نیات میں سے تھے۔[۱۱۹] اس لیے اپنے نفس کے ہمہ جہت محاسبے پر کمربستہ رہتے۔ ان کی تقلید کے نتیجے میں ابنِ عربیؒ کو بھی یہ مقام حاصل تھا جیسا کہ فتوحات میں اقطابِ نیات سے متعلق باب میں آیا ہے: "ان میں سے دو حضرات سے میں اشبیلیہ میں ملا: ابوعبد اللہ بن مجاہد اور ابوعبد اللہ بن قسوم ——— یہ دونوں رجالِ نیات کے اقطاب تھے اور محاسبۂ النفس کے مقام پر فائز۔[۱۲۰] رسولِ اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے واجب الاطاعت حکم یعنی "حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا" پر عمل کرنے کی نیت اور ان حضرات کی پیروی سے میں بھی اس درجے پر پہنچ گیا۔[۱۲۱]

**صالح البربری**

اقطابِ مدبّرین میں سے تھے۔ چالیس برس تک سیاحت میں مصروف رہے۔ بعد میں اشبیلیہ کی مسجد رطنہ میں مقیم ہو گئے۔[۱۲۲]

**صالح الخرّاز**

اپنے وقت کے عابدوں اور زاہدوں میں سے تھے۔ اشبیلیہ میں سکونت رکھتے تھے۔ سات برس یا اس سے بھی چھوٹی عمر سے عبادت گزار تھے۔ اپنے ہم سنوں کے کھیل کود اور ہنسی مذاق سے الگ تھلگ ہمیشہ عبادت میں مشغول رہتے تھے۔ حد درجہ تقویٰ اور پرہیزگاری کی وجہ سے کفش دوزی کا پیشہ اختیار کیا تاکہ اپنی محنت مشقت سے رزقِ حلال حاصل کریں۔ جو لوگ انھیں پہچانتے تھے اور عقیدت و احترام سے پیش آتے تھے یہ اُن کا کام قبول نہ کرتے۔ زیادہ تر اجنبیوں اور مسافروں کا کام کیا کرتے تھے۔ اپنی والدہ کی بہت خدمت کی۔ کم عمری کے باوجود ابنِ عسّال کی ضخیم کتاب نقل کی۔[۱۲۳] گوشہ نشینی پسند کرتے تھے۔ مستقل خلوت میں بیٹھے رہتے، چُپ چاپ ——— ان کی خاموشی کا یہ عالم تھا کہ اپنے دوستوں سے بھی ضرورت کے علاوہ بات نہیں کرتے تھے۔ ابنِ عربیؒ کی

ان سے صحبتیں رہیں۔ دونوں ایک دوسرے کو عزیز رکھتے تھے۔

**عبد اللہ خیاط** ابن عربی نے اشبیلیہ کی مسجد عدلیس میں انھیں دیکھا تھا عبد اللہ الخیاط اُس وقت صرف دس گیارہ برس کے تھے۔ ابن عربی لکھتے ہیں: اُنھوں نے پھٹے پُرانے کپڑے پہن رکھے تھے۔ چہرے کی رنگت اُڑی اُڑی سی تھی۔ بہت غمگین اور سخت جذب میں نظر آرہے تھے۔ اس مُلاقات سے کچھ پہلے ہی میں فتح ربانی اور کشفِ عرفانی کے اُس مقام پر پہنچ چکا تھا جس کے بارے میں کسی کو کچھ معلوم نہیں۔ جب انھیں دیکھا تو میں نے اُن سے برابری کرنی چاہی۔ اس نیت سے میں نے اُن کی طرف دیکھا جواب میں اُنھوں نے بھی مجھ پر نظر کی اور مُسکرائے۔ پھر مَیں نے انھیں (ایک باطنی) اشارہ کیا، جواباً اُنھوں نے بھی ایسا ہی کیا۔ خدا کی قسم اس حال میں، مَیں نے اپنے آپ کو اُن کے سامنے ایک کھوٹے سکے کی طرح پایا، بے قیمت، بے اعتبار —— مجھ سے کہنے لگے: کوشش کرو کوشش —— مبارک ہے وہ جس نے اپنا مقصدِ تخلیق پالیا —— میرے ساتھ عصر کی نماز ادا کی، اپنے جُوتے اُٹھائے، مجھے سلام کیا اور چلے گئے۔ میں پیچھے گیا تاکہ اُن کا گھر دیکھ لوں لیکن ان کا کوئی سراغ نہ ملا۔ جو ملا اُس سے پوچھا مگر کسی سے ان کا پتہ نہ ملا۔ اور آج تک نہ انھیں دوبارہ دیکھا اور نہ اُن کے بارے میں کوئی خبر سُنی۔[۱۲۵]

**ابو العباس احمد بن ہمام** اشبیلیہ کے رہنے والے تھے۔ عبد اللہ خیاط کے گھر میں عمر بسر کی، عبد اللہ خیاط کی طرح یہ بھی لڑکپن ہی سے طریقِ الٰہی میں داخل ہو گئے تھے اور ریاضت و عبادت میں مشغول۔ اپنی حالت پر اس طرح گریہ کرتے تھے جیسے کوئی ماں اپنے اکلوتے بیٹے کی موت پر۔ ان کے باپ نے انھیں طریقت کی طرف جانے سے منع کر رکھا تھا۔ ابن عربی لکھتے ہیں: "یہ میرے پاس آئے اور کہا اے برادر، سخت مشکل میں ہوں۔ باپ نے یہ کہہ کر گھر سے نکال دیا ہے کہ جہاں چاہے چلا جا۔ اب میں چاہتا ہوں کہ سرحدوں پر چلا جاؤں اور وہاں کفار سے جہاد میں مصروف ہو جاؤں۔ یہاں تک کہ شہادت پالوں —— یہ کہہ کر جلمانیہ کی سرحد کی طرف چلے گئے اور اب تک وہیں ہیں۔ بس ایک بار اشبیلیہ واپس آئے۔ کچھ ضروری سامان لے کر لوٹ گئے۔[۱۲۶]

**ابواحمد سلاوی**[۱۲۷]

جس زمانے میں کہ ابن عربیؒ، ابو یعقوب الکومیؒ کے زیرِ تربیت تھے، ابو احمد اشبیلیہ آئے اور اُن سے ملے۔ ابو احمد اٹھارہ برس تک ابو مدین کی صحبت میں رہے۔ ان کا حال قوی اور گریہ شدید تھا۔ نہایت کثیر العبادت اور صاحب ریاضت تھے۔ ابنِ عربی پورا ایک مہینہ مسجد ابن جَراد میں راتوں کو اُن کے ساتھ رہے۔ ایک رات ابن عربی نماز کے لیے سوکر اُٹھے، وضو کیا اور مسجد میں شبینہ عبادات کے لیے مخصوص حجرے کی طرف چل پڑے۔ اچانک ابو احمد پر نظر پڑی۔ وہ حجرے کے دروازے پر سو رہے تھے اور نور کا ایک ریلا تھا کہ ان کے پیکر سے نکل کر آسمان تک پہنچ رہا تھا۔ میں خاصی دیر کھڑا نہایت تعجب سے وہ انوار دیکھتا رہا۔ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ وہ انوار آسمان سے ان کی طرف نازل ہو رہے ہیں یا ان سے آسمان کی جانب عروج کر رہے ہیں۔ ابنِ عربیؒ اسی حیرت میں کھڑے رہے یہاں تک کہ ابو احمد کی آنکھ کھل گئی۔ اُنھوں نے وضو کیا اور نماز کے لیے ایستادہ ہو گئے۔ ابنِ عربی کہتے ہیں: "جس وقت وہ گریہ کرتے، اُن کے آنسو زمین پر بکھر جاتے تھے۔ میں اُن آنسوؤں کو اپنے ہاتھ میں جذب کر لیتا۔ اُن میں سے مُشک کی خوشبو آتی تھی۔ پھر وہی ہاتھ منہ پر پھیر لیتا تھا اور جب لوگ میرے پاس سے اُس خوشبو کا احساس کرتے تو مجھ سے پوچھتے تھے کہ یہ مُشک تم نے کہاں سے خریدا[۱۲۸]؟"

**ابوالعباس بن تاجہ**[۱۲۹]

قرآن کے دلدادہ تھے۔ ہمیشہ تلاوت میں مشغول رہتے۔ مرتے دم تک قرآن کو خود سے جُدا نہیں کیا۔ جب کسی کو قرآن پڑھتے سُنتے تو آنکھوں سے بے اختیار آنسو گرنے لگتے۔ عبادت و ریاضت میں منہمک رہتے۔ ان سے کبھی جماعت ترک نہیں ہوئی۔ شدّتِ ریاضت، کثرتِ عبادت اور زیادتیِ گریہ کی وجہ سے بدن نحیف و نزار ہو گیا اور آنکھوں میں زخم پڑ گئے۔ ابنِ عربی بیان کرتے ہیں: "وہ جب مجھے دیکھتے قرآن سُنانے کی فرمائش کرتے۔ مسجد الحمرا اشبیلیہ میں اُنھوں نے ظہر اور عصر کے بیچ کا وقت میرے لیے مخصوص کر رکھا تھا۔ میں اس دوران میں اُنھیں قرآن سُناتا رہتا تھا۔ کیونکہ اُن کی بینائی بہت کمزور ہو چکی تھی اس لیے وہ خود سے ناظرہ نہیں پڑھ سکتے تھے۔ وہ تاکید کیا کرتے تھے کہ قرآن علم و معرفت کے انوار کا سرچشمہ ہے

اور یہی ہدایت کرتے تھے تاکہ ہم قرآن میں غور کریں اور ہر علم کو قرآن میں تلاش کریں۔"[۱۳۰]

**ابو عبداللہ بن زین یابُری**[۱۳۱] (اندلس کے ایک شہر) یابُرہ سے اشبیلیہ میں وارد ہوئے۔[۱۳۲] ابنِ عربیؒ نے بڑے مشائخ میں ان کا شمار کرتے ہوئے ان کے تقویٰ اور ریاضت کی بہت مدح کی ہے۔ اُنھوں نے اشبیلیہ کی جامع مسجد عدیس میں قرآن اور نحو کا درس لیا اور علم و فضل رکھنے کے باوجود گمنام تھے اور لوگ بے خبری کی وجہ سے اُنھیں کچھ اہمیت نہ دیتے۔ اپنا سارا وقت غزالی کی کتابوں کے مطالعے کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ ایک رات غزالی کے رد میں لکھی گئی ابو القاسم بن احمد[۱۳۳] کی کتاب دیکھ رہے تھے کہ اچانک اندھے ہو گئے۔ فوراً سجدے میں گر گئے اور خدا سے گڑگڑا کر رحم کی التجا کی اور قسم کھائی کہ آئندہ اس قسم کی کتاب نہیں پڑھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی بینائی لوٹا دی۔ میں نے ان کے بھائی کو بھی دیکھا ہے۔ بالکل اُنھیں کی طرح تھے۔ ابو عبداللہ کی رحلت کے وقت ایک آواز سُنائی دی تھی کہ جنّت کے باغوں میں سے دو باغ زین کے بیٹوں کے لیے ہیں۔[۱۳۴] (جنتین اشنین لبنی زین)

**اَبُو العبّاس احمدؒ بن مُنذِرؒ** اُنھیں بھی ابنِ عربیؒ نے اشبیلیہ ہی میں دیکھا۔ قرآن، عربی زبان اور فقہ کے متخصّص۔ اور مالکی فقہ میں یگانۂ روزگار۔ انسانوں کے علاوہ رجالِ غیب بھی ان کی طرف رُجوع کرتے تھے۔ مفلسی اور تنگ دستی کے باوجود لوگوں سے کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے۔ ان کے سامنے درہم و دینار کا ڈھیر لگا دیا گیا مگر اُنھوں نے اُسے چھوا تک نہیں۔ اسی زہد و قناعت میں زندگی بسر کی۔ یہاں تک کہ اس دُنیا سے رُخصت ہو گئے۔[۱۳۵]

**ابو وکیل میمون بن تونسی** ابنِ عربیؒ لکھتے ہیں :۔ اپنی گزر بسر کے لیے وہ قرمز جمع کرتے تھے۔ جس زمانے میں وہ اشبیلیہ میں ہمارے ساتھ تھے، ایک مرتبہ بیمار ہو گئے۔ ایک مہربان اور رحمدل خاتون زینب زوجہ ابن عطاء اللہ دیکھ بھال اور تیمارداری کے لیے اُنھیں اپنے گھر لے گئیں لیکن وہ وہاں پہنچنے کے بعد پہلی ہی رات کو دُنیا سے اِنتقال کر گئے۔ وہ مردانِ خدا میں سے تھے۔[۱۳۶]

## اُمّ الزّہراء اور فاطمہ قرطبی بنت ابن المثنّیٰ

یہ خواتین طریقت کے احوال و اسرار جاننے والے سالکوں اور اہلِ بصیرت عارفوں میں سے تھیں۔ ابنِ عربی ان سے اشبیلیہ میں ملے۔ اپنی کتابوں میں ان کے رُوحانی اور معنوی مراتب بیان کیے اور اُنھیں نَفَسَ الرَّحمٰن کی تحقیق رکھنے والے مشائخ صوفیاء میں شمار کیا ہے۔

ان دو صوفی خواتین خصوصاً ضعیف العمر فاطمہ سے ملاقات نے ابنِ عربی پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ دو سال تک ابنِ عربیؒ نے ان کی خدمت کی اور اپنے ہاتھوں سے سرکنڈے جوڑ جوڑ کر ان کی کُٹیا بنائی۔ بے شمار مُرید اور عقیدت مند رکھنے کے باوجود وہ ابنِ عربی سے بہت محبّت اور شفقت رکھتی تھیں اور اُنھیں دوسرے مریدوں پر فوقیت دیتی تھیں اور خود کو ان کی معنوی ماں کہتی تھیں۔ ابنِ عربی بھی انھیں ماں کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ ابنِ عربی نے ان کے باطنی کمالات اور ظاہری جمال کی بہت ثناء کی ہے۔ اُن کے کمالات کا ذکر کرتے ہوئے اُنھیں صاحبِ کرامات اور رحمتِ عالمیاں کہتے ہیں۔ لکھتے ہیں: "قرآن میں اُن کی مخصوص سورت "سورۂ فاتحہ" تھی ــــ ایک مرتبہ فرمایا کہ مجھے سورۂ فاتحہ عطا کی گئی ہے اور میں جہاں چاہوں اس کی قوّت کام میں لا سکتی ہوں۔" اُن کے جمالِ ظاہری کے ضمن میں لکھتے ہیں: "میں نے اشبیلیہ میں دو سال تک ایک عارفہ اور ولیہ فاطمہ بنت ابن المثنّیٰ قرطبی کی خدمت کی۔ اُس وقت ان کی عمر پچانوے سال سے تجاوز کر گئی تھی لیکن مجھے اُن کے چہرے پر نظر ڈالنے سے حیا آتی تھی۔ وہ اس بڑھاپے میں بھی ایسی سُرخ رنگت اور تر و تازہ چہرہ رکھتی تھیں کہ معلوم ہوتا تھا کوئی چودہ برس کی لڑکی بیٹھی ہے۔ وہ خدا سے لَو لگائے رکھتی تھیں اور مجھ پر بہت مہربان تھیں۔ مجھے اپنے تمام خدّام اور حاضر باشوں پر ترجیح دیتی تھیں اور فرماتی تھیں "میں نے اس جیسا کوئی نہیں دیکھا ہے۔" میں نے انھیں یہ کہتے سُنا کہ:

"مجھے ان لوگوں پر حیرت ہوتی ہے جو خدا سے دوستی کا دم بھرتے ہیں مگر پھر بھی روتا رہتے رہتے ہیں، اُس کی دید سے شاد نہیں ہوتے۔ حالانکہ وہ تو ہمہ وقت اُن کے سامنے

ہے اور پل بھر کو بھی ان کی آنکھوں سے اوجھل نہیں ـــــ آخر یہ گریہ کنندگان کس مُنہ سے اُس کی محبت کا دعویٰ کرتے ہیں، کیا اُنھیں حیا نہیں آتی؟ یہ خدا کے دوست نہیں ہیں، محبت کرنے والوں سے بڑھ کر ان کے محبوب سے اور کون قریب ہو سکتا ہے؟ یہ کس لیے آہ و زاری کرتے ہیں۔ یہ ایک عجوبہ ہے۔ یہ فرما کر اُنھوں نے مجھ سے پوچھا: "بیٹا جو کچھ میں نے کہا اس کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟" میں نے عرض کیا۔ بالکل بجا فرمایا۔[138]

**ابو عبداللہ قسطیلی** یہ شیخ اہلِ مجاہدہ میں سے تھے۔ انتہا درجے کی غیرت دینی رکھتے تھے۔ ابنِ عربی نے اشبیلیہ میں اُن کی زیارت کی۔[140]

**ابن العاص ابو عبداللہ باجی** انھیں بھی شیخ اکبر نے اشبیلیہ میں دیکھا تھا۔ ان کے تفقہ اور زہد کی توصیف کرتے تھے اور ان کے بیک وقت فقیہ اور زاہد ہونے پر تعجب کا اظہار کیا کیونکہ ابنِ عربی کی رائے میں فقیہ کبھی زاہد نہیں ہو سکتا۔[141]

**محمد حداد** ان سے بھی اسی شہر میں ملاقات ہوئی۔ ان کے بارے میں یہ ابنِ عربی نے یہ لکھا ہے کہ محمد درود و سلام کی وجہ سے مشہور تھے۔ اُنھوں نے یہ شغل کبھی ترک نہ کیا۔

## قبر فیق کا سفر اور ابو عبداللہ بن جُنید قبر فیقی سے مُلاقات

شیخ اشبیلیہ سے قبر فیق جو رُندہ کے مضافات میں ایک قصبہ ہے، جا کر ابو عبداللہ بن جنید قبر فیقی سے ملے۔ ان دونوں میں بعض مسائل پر خاصی گفتگو رہی۔ ابو عبداللہ مذہباً معتزلی تھے اور اسم قیوم[142] سے تخلق کو روا نہیں سمجھتے تھے! ابنِ عربی نے قریہ مذکور میں ان کے ساتھیوں اور مقلدوں کی موجودگی میں ان سے مناظرہ کیا اور وہ اس مسئلہ میں ابن عربی کے قائل ہو گئے[143] اور اسمِ قیوم کے علم سے تخلق کو بھی دوسرے اسماء الٰہیہ کی نظیر پر جائز ماننے لگے بلکہ ابنِ عربیؒ کے کہنے پر مذہب اعتزال سے دستبردار ہو گئے اور اس ضمن میں ابن عربی کے شکر گزار رہے۔ اُنھیں دیکھ کر ان کے دوستوں اور پیروکاروں نے بھی مذہب اعتزال چھوڑ دیا۔ ابو عبداللہ اس ملاقات سے پہلے بھی ابنِ عربی

سے ملنے اشبیلیہ جاچکے تھے اور وہاں بھی خاص طور پر یہی مسئلہ اُن کے مابین موضوع گفتگو رہا تھا۔[۱۴۴] ابن عربی انھیں مشائخ میں تو شمار کرتے ہیں[۱۴۵] مگر اپنے مشائخ میں نہیں۔

## شہر مورور کا سفر اور عبداللہ بن اُستاد موروری سے ملاقات[۱۴۶]

ابن عربیؒ نے اپنے زمانے کے مشہور صوفی عبداللہ بن اُستاد موروری سے ملنے کے لیے اشبیلیہ سے مورور کا سفر کیا اور ان کی فرمائش پر اپنی پہلی کتاب "اَلتَّدبیراتِ الٰہیَّہ" تصنیف کی۔ جیسا کہ اس کتاب کے پہلے باب میں تحریر کرتے ہیں "اس کتاب کا سبب تالیف یہ ہے کہ ایک زمانے میں میں نے ابومحمد عبداللہ موروری کی مورور کے شہر میں زیارت کی۔[۱۴۷] ان کے پاس کتاب "سر الاسرار" دیکھی، جسے حکیم ارسطو نے سکندر کے لیے اُس وقت تصنیف کیا تھا جب وہ خود اس تک نہیں پہنچ سکتا تھا۔ ابومحمد نے مجھ سے کہا کہ یہ مؤلف اس مملکت کے اُمور پر نظر رکھتا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ تم سیاست مملکتِ انسانی پر کتاب لکھ کر اُس کی برابری کرو کہ ہماری سعادت اسی میں ہے۔ میں نے ان کے کہنے کے مطابق اس کتاب میں تدبیر ملک کے معانی اس حکیم سے بڑھ کر بیان کیے اور ان حقائق کو مملکت کبیر کے ضمن میں بیان کیا جسے ارسطو نے چھوڑ دیا تھا اور یہ تمام کتاب چار دن سے کم مدت میں مورور ہی میں لکھی گئی۔ ارسطو کی کتاب میری تصنیف کے مقابلے میں ضخامت میں چوتھائی یا تہائی رہی ہوگی۔ اہل دربار بادشاہوں کے لیے اور طریق آخرت پر چلنے والے خود اپنے لیے اس کتاب سے مستفید ہوتے ہیں۔ ہر شخص کا حساب اُس کی اپنی نیت اور ارادے ہی پر ہوگا اور خدا ہی ہمارا دوست اور مددگار ہے۔[۱۴۸]

عبداللہ شیخ ابومدین کے خاص شاگردوں میں سے تھے[۱۴۹] اور شیخ انھیں بہت دوست رکھتے تھے اور ان کا نام حاجی جبرور سے پکارتے تھے۔ جیسا کہ ذکر ہوا ہے! ابن عربی ان سے ملے تھے، ان کے ساتھ رہے اور ان کی برکات سے بہرہ یاب ہوتے تھے۔ ابن عربی نے ان کی بلند ہمتی اور صداقت کی بہت مدح کی ہے[۱۵۰] اور اُنھیں معتبر و صادق اور قطب متوکلان بتایا ہے۔[۱۵۱] جیسا کہ رسالہ رُوح القدس میں ہے کہ ایک رات مجھ پر اللہ کی طرف سے

کئی مقامات منکشف کیے گئے اور ان تک مجھے لے جایا گیا۔ جب مقام توکل پر پہنچا تو اپنے شیخ عبداللہ موروری کو اس کے مرکز میں پایا کہ یہ مقام ان کے گرد گھوم رہا تھا۔ جیسے چکی کا پاٹ اپنی میخ پر گھومتا ہے۔ وہ بھی ایسے ہی قائم تھے کہ ذرا بھی لرزش یا لغزش کو وہاں راہ نہ تھی۔[۱۵۲]

فتوحات میں بھی یوں آیا ہے۔ جب اللہ نے مجھے قطب متوکلان کے وجود سے آگاہ فرمایا تو میں نے دیکھا کہ خود توکل ایک شخص کے گرد گھوم رہا ہے، جیسے چکی کا پاٹ اپنی میخ پر اور وہ ابوعبداللہ موروری تھے۔ ان کا تعلق اندلس کے ایک شہر مورور سے تھا۔ اپنے زمانے کے قطب توکل تھے، میں نے انھیں خدا کے فضل سے کشف کے ذریعے دیکھا، ان سے گفتگو کی اور جب اُن سے شرائط ظاہری کے ساتھ ملاقات ہوئی تو میں نے انھیں پہچان لیا جس پر اُنھوں نے تبسّم کیا اور خدا کا شکر بجالائے۔[۱۵۳]

## مرشانہ کا سفر اور عبدالمجید بن سلمہ سے ملاقات

ابن عربی ۵۸۶ھ میں مرشانہ گئے اور[۱۵۴] اس شہر کی مسجد کے خطیب عبدالمجید بن سلمہ سے کہ احوال و مواجید صوفیا سے آگاہ تھے ملاقات کی۔ فتوحات مکیہ میں یوں آیا ہے کہ "میرے برادر طریق عبدالمجید بن سلمہ جو مرشانہ الزیتون کی مسجد کے خطیب تھے، ان کا تعلق اندلس میں اشبیلیہ کے ایک دیہات سے تھا۔ ۵۸۶ ہجری میں مجھے بتایا۔ "ایک رات میں مرشانہ میں اپنے گھر میں نماز کے لیے کھڑا ہوا۔ ابھی مصلّے پر مشغولِ نماز تھا کہ ایک شخص نے داخل ہو کر مجھے سلام کیا، کمرے اور گھر کے دروازے بند تھے، میں نہیں جانتا کہ وہ کیسے داخل ہوا تھا، چنانچہ میں نے گھبرا کر نماز کو مختصر کر دیا۔ جب اُس کے سلام کا جواب دے چکا تو اُس نے مجھ سے کہا "اے عبدالمجید جو خدا سے مانوس ہو جائے وہ گھبرایا نہیں کرتا۔" یہ کہہ کر میرے پاؤں تلے سے وہ غالیچہ نکال کر دُور پھینک دیا جس پر میں نماز پڑھ رہا تھا اور ایک چھوٹی سی چٹائی جو اُس کے ہاتھ میں تھی میرے لیے بچھا دی اور مجھ سے کہا کہ اس پر نماز پڑھو۔ پھر میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے میرے گھر اور وطن سے نکال کر ایسی جگہ لے گیا جسے میں نہیں پہچانتا تھا اور نہیں جانتا تھا کہ میں اللہ کی زمینوں میں سے کس زمین پر ہوں۔ میں نے

اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا۔ پھر وہ مجھے میرے گھر میں اُسی جگہ واپس لے آیا جہاں میں تھا۔ پھر میں نے اُس سے پوچھا "یہ بتاؤ کہ ابدال کیسے بنتا ہے"۔ کہنے لگا۔ "انھیں چار چیزوں سے جن کا ابو طالب نے قوت القلوب میں ذکر کیا ہے۔[155] یہ کہہ کر بھوک، شب زندہ داری،[156] قلتِ کلام اور عزلت کے نام گنائے۔ پھر عبدالمجید نے مجھے بتایا کہ یہ چٹائی وہی چٹائی ہے۔ چنانچہ میں نے بھی اُسی پر نماز پڑھی۔[157] عبدالمجید اہلِ مجاہدہ میں سے تھے اور مجاہدہ و ریاضت میں ثابت قدم تھے۔ خود کو تلاوت قرآن کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ "وہ شمس اُم الفقراء" کی خدمت میں رہے تھے۔ مشائخ کی بڑی تعداد اُن سے ہدایت یافتہ تھی۔[158] ابن عربی نے اسی شہر میں مذکورہ شمس اُم الفقراء سے بھی ملاقات کی۔ شمس جن کا نام یاسمین[159] یا شمس مسن[160] بھی بتایا جاتا ہے، اپنے زمانے کے بڑے عرفاء میں سے تھیں۔[161] ابنِ عربی پر خاص عنایت فرماتی تھیں اُن کا شیخ پر بہت اثر تھا۔ ابنِ عربیؒ نے بارہا اُن سے ملاقات کی اور بہ تکرار ان کی مدح و ستائش کی ہے۔ معاملات و مکاشفات میں اُن کو بڑی شان والا، ان کے قلب کو قوی، ہمت کو بلند، اچھے بُرے کی پہچان کو مضبوط اور اُن کی برکات کو کثیر جانتے تھے۔ ابن عربی نے انھیں اولیائے اوّاھون اور "نفس الرحمٰن" کی منزل کے محققین کے زمرے میں شمار کیا ہے۔[162][163] اسی شہر میں کسی نے انھیں "المدینۃ الفاضلہ" نامی کتاب دکھائی۔ اس سے پہلے انھوں نے یہ کتاب نہ دیکھی تھی۔ جونہی اُن صاحب سے کتاب لے کر کھولی، جس فقرے پر سب سے پہلے نظر پڑی وہ انھیں اچھا نہ لگا۔ کتاب بند کر کے لانے والے کو لوٹا دی۔ چنانچہ فتوحات میں آیا ہے: "مرشانۃ الزیتون" میں ایک شخص کے ہاتھ میں میں نے ایک کتاب دیکھی جو اہلِ کُفر میں سے کسی کی لکھی ہوئی تھی اور اس کا نام "مدینۃ الفاضلہ" رکھا تھا——— میں نے یہ کتاب پہلے نہیں دیکھی تھی۔[164] اُس شخص کے ہاتھ سے لے کر میں نے یہ کتاب کھولی۔ پہلی چیز جس پر میری نظر پڑی یہ تھی۔ اس فصل میں میں یہ چاہتا ہوں کہ غور کروں اور دیکھوں کہ اس دُنیا میں وجودِ الٰہ کو کس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اُس نے الٰہ کے بجائے اللہ نہیں کہا جس پر مجھے حیرت ہوئی اور میں نے کتاب لانے والے کو واپس کر دی۔ میں اس وقت تک اس کتاب سے ناواقف تھا۔[165]

**قرطبہ کا دُوسرا سفر** جیسے کہ تذکرہ ہو چکا ہے ابنِ عربی نوجوانی کے دور میں ابنِ رُشد سے ملنے قرطبہ گئے تھے مگر قرائن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس شہر کا سفر اُنھوں نے ایک سے زیادہ مرتبہ کیا بلکہ دُوسری مرتبہ اُن کے ساتھ اُن کے والد بھی تھے اور قوی احتمال ہے کہ یہ سفر اُس زمانے کے نامور عارف ابو محمدؒ مخلوف قبائلی سے ملاقات کی غرض سے کیا گیا تھا[۱۶۶] گمانِ غالب یہ ہے کہ اسی سفر میں ابو محمدؒ عبداللہ قطانؒ کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے جو مجاہد اور بے نیاز صوفی اور بے ساز و سامان لڑنے والے غازی تھے[۱۶۷]۔ اور وہیں عالمِ برزخ میں گزشتہ تمام اُمتوں کے اقطاب کو دیکھا اور اُن میں سے بہت سوں کے ناموں سے آگاہ ہُوئے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: قرطبہ میں مشہدِ اقدس کے مقام پر میں نے پچھلی تمام اُمتوں کے اقطاب کو جو ہم سے پہلے ہو گزرے ہیں، دیکھا۔ اُن میں سے ایک جماعت کے نام مجھے عربی زبان میں بتائے گئے[۱۶۸]۔

**شہر زہرا سے گزر** ابنِ عربیؒ قرطبہ جاتے ہوئے اس کے قریبی شہر مدینۃ الزہرا سے بھی گزرے[۱۶۹]۔ یہ شہر کہ کبھی اپنی آبادی حیران کُن اور پُرشکوہ عمارتوں کی وجہ سے اندلس کا نمایاں شہر تھا۔ اب ویران تھا جس میں پرندوں نے گھونسلے اور جانوروں نے اپنا ٹھکانا بنا رکھا تھا۔ اُس کے کھنڈر اور ویرانوں سے ابنِ عربی متاثر ہوئے اور اس جہت سے اپنے احباب اور ان کے شہروں کے بارے میں یہ شعر کہے: ؎

درست ربوعهم وان هواهم ابدا جديد بالحشى لا يدرس

هذا طلولهم وهذا الاربع والذكرها ابدا تذوب الانفس[۱۷۰]

ان کے ماحول آثار مٹ گئے۔ مگر ان کی یاد سینوں میں ہمیشہ تازہ ہے۔ یہ ہیں ان کے ٹھکانوں کے بقیہ نشانات اور یہ سارا ماحول جس میں وہ ٹھکانے تھے، جب بھی یاد آتے ہیں، جانیں پگھلنے لگ جاتی ہیں۔

ان کے علاوہ وہ شعر بھی پڑھے جو بظاہر شہر کے ویران ہو جانے کے بعد اُس کے دروازے پر لکھ دیئے گئے تھے۔ ان اشعار کی وجہِ نزول خود ابنِ عربی کے الفاظ میں یہ ہے: شہرِ زہرا کی ویرانی کے بعد اُس کی جو حالت ہے اُس میں ہنوز دروازے پر میں نے کچھ اشعار لکھے دیکھے جو

غافل کے لیے نصیحت ہیں اور غافل کے لیے تنبیہہ ——— اور وہ شہراب پرندوں کا بسیرا، جانوروں اور درندوں کا ٹھکانا بن گیا ہے۔ اُندلس کے شہروں میں اُس کی عمارتوں کی بُنیاد انوکھی ہے۔ یہ قرطبہ کے نزدیک ہے۔ مذکورہ ابیات یہ ہیں :۔

دیار باکناف المغیب تلمع　　وما ان بها من ساکن وهی بلقع

ینوح علیها الطیر من کل جانب　　فیصمت احیانا وحینا یرجع

فخاطبت منها طائرا متفردا　　له شجن فی القلب وهو مروع

فقلت علی ماذا تنوح وتشتکی؟　　فقال علی دهر مضی لیس یرجع[۱۷۱]

(اس کے) مکانات جوارِ غیب میں دَمک رہے ہیں۔ ان میں کوئی بسنے والا نہیں اور آثارِ حیات ان میں سے رُخصت ہو چکے ہیں ——— پرندے ہر طرف سے گاہے ان پر نوحہ کرتے ہیں، اور گاہ دَم سادھے بیٹھے رہتے ہیں اور پھر کسی گھڑی دوبارہ نالہ کرنے لگتے ہیں۔ میں نے ان طائروں میں سے ایک کو مخاطب کیا جو حسرت زدہ اور اندوہگیں ہونے کے باوجود ہوش رکھتا تھا اور سُوجھ بُوجھ، کہ تو کاہے پر نوحہ کر رہا ہے اور کس سے شکایت کر رہا ہے۔ وہ بولا "اُس زمانے پر اور اُس زمانے سے جو گزر گیا اور کبھی لَوٹ کر نہ آئیگا"

## بجایہ کا سفر[۱۷۲] اور شیخ ابومدینؒ[۱۷۳] سے مُلاقات

اس بات کا قوی احتمال ہے کہ ابن عربی دو مرتبہ بجایہ گئے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا پہلی بار ۵۹۷ھ میں جب ابومدین فوت ہو چکے تھے اور دوسری دفعہ اُن کے وصال سے پہلے ۵۹۰ھ کے لگ بھگ جس سال انھوں نے تیونس کا سفر اختیار کیا تھا۔ وہ بجایہ بھی گئے اور شیخ ابومدین سے بھی ملاقات کی۔ اولاً تو یہ بعید از قیاس ہے کہ انھیں مشائخ صوفیا سے ملاقات کا جو شوق اور اُن سے اخلاص کا جو تعلّق تھا اور خاص کر ابومدین سے جو ارادت اور عقیدت تھی اس کے پیشِ نظر وہ اس قطبِ اعظم کی زیارت کے لیے نہ گئے ہوں ثانیاً یہ کہ وہ ان کے ملفوظات، مقامات اور حالات وکرامات اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ابنِ عربیؒ نے انھیں دیکھ رکھا تھا، اُن کے برکات وفیوض سے[۱۷۴] مستفیض ہو چکے تھے اور بقولِ جامی اُن کی صحبت وخدمت میں تربیت پائے ہوئے تھے۔

## ابومدین کے حالات و مقامات

ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ابنِ عربی کو ابومدین سے بڑی گہری ارادت تھی، ان کے بارے میں مستقلاً اچھی رائے رکھتے تھے اور اپنی کتابوں اور رسائل میں اُن کے احوال و مقامات کا بڑے ذوق و شوق سے قدرے ملتے جلتے انداز میں تذکرہ کیا ہے اور امکانی حد تک ان کی مدح و ستائش کی ہے۔ فتوحات میں انھیں رجالِ غیب[175] میں شمار کیا ہے۔ اور اُن کے بارے میں یُوں لکھا ہے: "ہمارے شیخ ابومدین رحمۃ اللہ علیہ رجالِ غیب میں سے تھے۔ لوگوں پر اپنی موافقت ظاہر کیا کرو جیسے کہ لوگ اپنی مخالفت ظاہر کر دیتے ہیں اور تمھیں خدا کی طرف سے جو نعمتِ ظاہری یعنی خوارق اور باطنی نعمت یعنی معارف عطا ہوئے ہیں اُنھیں آشکار کر دو کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ[176] اسی طرح مذکورہ کتاب میں اُنھیں مقام "ملک الملک" کے اقطاب میں سے لکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ عالمِ علوی میں "ابوالنجا" کے نام سے معروف تھے اور قرآن کی سورتوں میں سے اُن کی سُورت تبارک الذی بیدہ الملک[177] تھی۔ نیز اسی کتاب میں ابومدین کے احوال سے متعلق ایک باب مخصوص کیا ہے جس میں لکھتے ہیں: "ان کا مقام تبارک الذی بیدہ الملک تھا۔ وہ میرے شیوخ میں سے تھے۔ ۵۸۹ ہجری میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ ہمارے شیخ کا وہ مقام تھا کہ ہمیشہ فرمایا کرتے تھے کہ قرآن میں میری سُورۃ تبارک الذی بیدہ الملک ہے[178]۔ اسی کتاب میں ابنِ عربی نے ابومدین کو "شیخنا" کے لقب سے یاد کیا ہے اور اُنھیں ایسا قطب لکھا ہے کہ قل اللہ ثم ذرھم[179] کی آیت میں اُن کی منزل تھی اور ان کا سائبان بھی۔ اسی طرح اسی کتاب میں آیا ہے: "بلادِ مغرب میں ہمارے شیخ ابومدین کام کاج سے ہاتھ کھینچ کر توکّلاً علی اللہ بیٹھ گئے، اور ان کا خدا کے بھروسے پر بیٹھ جانا عجیب شان رکھتا تھا[180]۔ نیز اسی کتاب کے اُس باب میں جہاں وہ ایک قطب کے حالات لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کی منزل "اغیر اللہ تدعون ان کنتم صادقین"[181] ہے اور یہ بھی لکھتے ہیں "اور یہی ہمارے شیخ ابومدین رضی اللہ کی بھی منزل تھی۔۔۔ ان عبادات کے بعد وہ توحید و شرک کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں اور اس اہم خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ مشرک ہر حال میں مُوحّد رہتے ہیں"

سختی میں بھی اور فراغت میں بھی۔ حاصل کلام یہ کہ حالتِ فراغت و آسائش میں اُن سے توحید کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی جب کہ سختی اور درماندگی میں وہ اپنے خالق کی یکتائی جان لیتے ہیں کیونکہ پھر ان میں شرک کی کوئی نشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ لہٰذا اگر وہ زمانِ آسائش میں اس بات کے قائل نہ ہوتے کہ مصائب کا حل خدا ہی کے پاس ہے (اور یہی توحید ہے) تو سختی اور تنگی کے زمانے میں یہ عقیدہ کیونکر ظاہر ہوتا۔[۱۸۲] اسی ضمن میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر علمائے رسمی اس نکتے سے آگاہ صرف وہی ہیں جو اغیر اللہ تدعون ان کنتم صادقین" کے ذاکر ہیں اور میں نے اپنے زمانے میں اس نکتے سے کسی کو شیخ ابو مدین ایسا آگاہ اور اس مقام کی ایسی تحقیق رکھنے والا نہیں سنا۔[۱۸۳] فتوحات ہی میں اہلِ عذاب پر عذاب کے مسئلے میں علمائے ظاہر اور صاحبانِ کشف کے عقائد نقل کرنے کے بعد ابومدین کا یہ قول درج کیا ہے کہ اہلِ عذاب پر دائمی عذاب نہیں ہے اور بالآخر ختم ہو جائے گا۔ ابنِ عربیؒ نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ وہ انھیں امام جماعت کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔" اُن کے کشف کو صحیح، کلام کو بے لاگ اور گفتگو کو پُرشکوہ کہتے ہیں۔[۱۸۴] اسی کتاب میں جہاں انھوں نے شیخ ابو مدین کے خوردسال فرزند اور اس بچّے کی غیب گوئی کے بارے میں لکھا ہے وہیں شیخ کا تعارف ایک ایسے صاحب نظر کے طور پر کروایا ہے جو آئینے کی طرح اشیاء کو دکھا دیتے تھے کہ دیکھنے والا اُن کے واسطے سے اور اُن میں اشیاء کو دیکھتا تھا، جیسا کہ آئینے پر نگاہ کرنے والا آئینے میں اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔ چنانچہ روایت کی جاتی ہے کہ شیخ ابو مدین کا ایک ہفت سالہ بچّہ تھا اور ابو مدین ایسے صاحب نظر تھے کہ یہ ہفت سالہ بچّہ ان کی طرف دیکھ کر کہنے لگا کہ سمندر میں فلاں مقام پہ اس طرح کی ایک کشتی میں یہ یہ واقعات ہو رہے ہیں۔ چند روز گزرے تو وہ کشتی بجایہ کے شہر میں جہاں یہ بچّہ رہتا تھا، پہنچ گئی۔ اس سے پوچھنے پر پتہ چلا کہ واقعی وہ تمام واقعات اسی طرح ہوئے تھے جیسے اس بچّے نے بیان کیے تھے۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تُو نے کس طرح ان واقعات کی خبر دی تو اُس نے کہا اپنی آنکھوں سے دیکھ کر۔ پھر کہا کہ اپنے دل سے۔ اس کے بعد کہنے لگا کہ یہ سب کچھ اپنے والد کے وسیلے سے دیکھتا ہوں کہ جب وہ سامنے ہوتے ہیں تو ان کو دیکھتے

ہی وہ سب مجھے نظر آجاتا ہے جو آپ لوگوں سے میں نے بیان کیا اور جب وہ نہیں ہوتے تو
ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہیں دیکھ پاتا[185]۔ نیز اسی کتاب میں جس باب میں شیخ اکبر نے
"اقطاب ورعین[186]" کے گروہ کے بارے میں تحریر کیا ہے وہیں ابومدین کو اپنے زمانے میں اس مقام
کے خاص حضرات میں شمار کیا ہے[187]۔ نیز "محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار" نامی کتاب
میں بھی کسی کا نام لیے بغیر ایک مردِ صالح کا کشف نقل کیا ہے کہ اُس نے دیکھا کہ اقطابِ صوفیا
کی ایک بڑی جماعت جس میں ابوحامد غزالی، ابوطالب مکّی صاحب قوت القلوب، ابویزید
بسطامی اور بہت سے دیگر لوگ شامل ہیں۔ ابومدین سے ایک ایک کرکے عرفان کے اہم
مسائل اور توحید اور تصوف کے دیگر نکات پر سوال کررہے ہیں اور وہ اُنھیں جواب
دے رہے ہیں۔ راوی اس واقعے کی تصویر یوں کھینچتا ہے کہ سب سے پہلے ابویزید توحید
کے باب میں ابومدین سے سوال کرتے ہیں اور اس کی وضاحت چاہتے ہیں۔ ابومدین اُن کے
جواب میں کہتے ہیں۔ توحید وہ نور ہے کہ ہر نور کا مادّہ اسی سے ہے۔ اس کے سوا سب
پردہ حجاب ہے۔ یہ چھپے ہوئے کو چھپانے والا ہے اور ہر حقیقت کی اصل ہے اور ہر ناقص و
زائد کے لیے مادّہ ہے اور اساس[188] اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں منتشر ہے وہ اُس کے
سامنے ایک ہے[189]۔ —— ابویزید کے بعد ابوحامد نے ابومدین سے اُن کی معرفت اور
محبت کا بھید معلوم کیا۔ اُنھوں نے جواب میں کہا: "محبت میری سواری ہے، معرفت میرا
راہنما ہے اور توحید میری منزل۔ محبت کا ایک راز ہے جو فاش نہیں ہوسکتا، اس کے
ادراکات عبارت میں نہیں آتے اور اس کے منبع اور سرّ کی تعریف نہیں ہوسکتی، اور
جسے یہ مل جائے اس میں سخاوت بڑھ جاتی ہے۔ خواص کے لیے یہ بہت اچھا راستہ ہے۔
جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وہ انھیں دوست رکھتا ہے اور وہ اسے[190]۔ —— سو اے برادر!
معرفت میرا فخر ہے اور میرے اسرار و حقائق کی اصل ہے اور اس کا پھل توحید ہے۔ عروج اسی
سے ہے اور اسی میں ہے۔ توحید اصل ہے اور اس کے سوا سب کچھ فروع ہیں۔ یہ غایتِ
مقامات اور نہایتِ احوال ہے اور حق کے علاوہ سب گمرہی ہے۔ غزالی نے سلسلۂ سوال
جاری رکھا اور ان کے اسرار کے بارے میں اور اسی طرح تنزیہہ کے باب میں کچھ سوالات

کیے۔ ابومدین نے انھیں تفصیل سے جواب دیا۔ اُن کے اقوال وجوابات جیسا کہ اُوپر لکھا گیا وحدتِ وجود پر مبنی تھے اور یہ حقیقت بیان کرتے تھے کہ غایت الغایات اور نہایتِ احوال اور اصلِ اُمورِ توحید ہے[191]۔ اسی کتاب میں نقل کیا ہے کہ ایک مُرید نے کشف میں ابومدین کو یوں دیکھا کہ وہ ہَوا پہ ٹھہرے ہوئے ہیں اور ابوحامد بھی اُن کے ساتھ ہیں اور ابومدین کبھی تو ابوحامد کی درخواست پر اور کبھی خود سے سِرّ اور رُوح اور قلب اور نفس کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں اور رُوح کو خزینۂ نظر، قلب کو خزینۂ فکر، عقل کو خزینۂ عدل اور نفس کو خزینۂ ارض بتلا رہے ہیں[192]۔ نیز "رسالۃ الانتصار" میں جہاں ابنِ عربی نے صوفیاء کو زمین پر اللہ کے مہمان لکھا ہے۔ جو اس پر وارد ہوئے ہیں اور زمین اپنی معرفت کے مطابق اُن کی ضیافت کرتی ہے، وہیں اُنھوں نے ابومدین کو شیخ الشیوخ کہا اور ان کے بارے میں یوں لکھا ہے: "بجایہ کے شہر میں شیخ الشیوخ ابومدین سے ترکِ اسباب اور اللہ کا ہو کر بیٹھ رہنے کے بارے میں سوال کیا گیا۔ اُنھوں نے جواب میں کہا: "جب کسی کے یہاں کوئی مہمان اُترتا ہے تو تین دن تک اس کی ضیافت اور اکرام کیا جاتا ہے، اُس کے بعد وہ اپنا کسبِ معاش خود کرتا ہے، ہم صوفی بزرگ اللہ کے مہمان ہیں اور اُس کا ہر دن ہمارے ہزار سال کے برابر ہے[193]۔"

**سبتہ کے شہر میں آمد[194]**

۵۸۹ھ میں ابنِ عربی سبتہ پہنچے اور محدث ابوالحسن یحییٰ بن صائغ (یا صانع) سے جو اپنے زہد میں مشہور تھے، مُلاقات کی اور اُن سے حدیث کی سماعت کی[195]۔ رسالۂ رُوح القدس میں اُنھیں محدثِ صوفی کہا ہے اور اس چیز کو عجائبِ روزگار میں شمار کیا ہے کہ کوئی محدّث صوفی بھی ہو اور اُن کی ستائش میں کبریتِ احمر اور زاہدِ متبحّر کے الفاظ لکھے ہیں اور اُن کی کثرتِ برکات کی تعریف و تحسین کی ہے[196]۔

**تیونس کا سفر**

۵۹۰ھ (۱۱۹۳ء) ابنِ عربی تیونس میں تھے اور اُس شہر کے حاکم کی نظر میں اہمیت اور اعتبار رکھتے تھے اور وہ ان کا بہت کہا مانتا تھا۔ یہاں تک کہ حاجت مندوں نے اپنی حاجات پوری کرنے کے لیے حاکم کے ہاں انھیں اپنا

سفارشی بنالیا تھا۔ چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں جہاں انھوں نے سفارش کرنے کے لیے ہدیہ قبول کرنے کی سختی سے ممانعت کی ہے، یُوں لکھا ہے:۔ "ایسا ہی واقعہ مجھے افریقہ کے شہر تیونس میں پیش آیا۔ وہاں کے بڑوں میں سے ایک نے جس کا نام ابنِ محبّب تھا میرے اکرام میں اور وہ ہدیہ پیش کرنے کے لیے جو اُس نے پہلے سے میرے لیے تیار کر رکھا تھا، مجھے اپنے گھر دعوت دی۔ میں نے اس کی دعوت قبول کرلی۔ جب میں اُس کے گھر پہنچا اور کھانا حاضر کیا گیا تو اُس نے مجھ سے شہر کے حاکم کے یہاں سفارش کرنے کی درخواست کی۔ حاکمِ شہر میری بات مانتا تھا اور میرے کہے پر چلتا تھا۔ میں نے اس پر صاحبِ خانہ کو خوب ملامت کی اور کھانا کھائے بغیر وہاں سے اُٹھ کر چلا آیا۔۔۔۔ وہ تحفے جو میرے لیے لاکر رکھے ہوئے تھے قبول کرنے سے اِنکار کردیا۔ البتہ اُس کا کام میں نے کروا دیا۔ اُس کی اِملاک اُسے لوٹا دی گئیں"[۱۹۷] ۔۔۔۔۔ اِسی شہر میں ابنِ عربیؒ نے ابوالقاسم بن قسّی کی کتاب "خلع النعلین"[۱۹۸] پڑھی اور اُس کی شرح لکھی۔ نیز ابوالقاسم کے بیٹے سے بھی مُلاقات کی اور اس کے واسطے سے ابنِ قسّی کی روایت نقل کی، جیساکہ فتوحات میں آیا ہے "ہم نے واضح کیا ہے کہ سب سے بڑا دیدار صورتِ محمدیؐ میں رویتِ محمدیؐ ہے۔ اور امام ابوالقاسم بن قسّیؒ اپنی کتاب "خلع النعلین" میں اِسی جانب گئے ہیں اور ان سے اُس کی روایت اُن کے بیٹے نے کی، جو ہم نے اُس سے تیونس میں ۵۹۰ ہجری میں سُنی"[۱۹۹] ۔۔۔ اور اسی شہر میں تھے کہ انھیں دوسری بار خضر سے ملاقات کی توفیق ہوئی۔ ایک چاندنی رات میں کشتی پر سوار سمندر میں جارہے تھے کیا دیکھتے ہیں کہ خضر سطحِ آب پر چل رہے ہیں، خضر کے پاس پہنچ کر اُنھیں سلام کیا اور اُن سے گفتگو کی۔ پھر خضر دریا کے کنارے ایک پُشتے پر واقع ایک منارے کی طرف روانہ ہوگئے۔ اُس جگہ سے منارہ تک کا فاصلہ دو میل سے زیادہ تھا۔ یہ فاصلہ خضر نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور وہاں خدا کی تسبیح میں مشغول ہوگئے۔ اس طرح کہ ابنِ عربیؒ اُن کی آواز سُن رہے تھے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے: "پھر ایک مرتبہ اتفاق یُوں ہوا کہ میں تیونس کی بندرگاہ حضرہ میں کشتی میں سوار سمندر میں جارہا تھا کہ ناگہاں میرے پیٹ میں درد اُٹھا اس وقت کشتی کے سب مسافر سو رہے تھے میں اُٹھا اور کشتی کے کنارے چلا گیا جو چھوٹی

کی رات تھی، دریا میں دیکھا تو چاندنی میں دُور سے کوئی صاحب پانی پر چلتے ہوئے آ رہے تھے۔ حتیٰ کہ وہ میرے پاس پہنچ گئے اور میرے نزدیک کھڑے ہو کر اپنا ایک پاؤں اُٹھایا، کیا دیکھتا ہوں کہ اس کا تلوا بالکل خشک پڑا ہے، پھر انھوں نے اس پاؤں کا سہارا لے کر دوسرا پاؤں بلند کیا، یہ بھی اسی کی طرح خشک تھا۔ اس کے بعد انھیں مجھ سے جو کہنا تھا کہا اور سلام کر کے لوٹ گئے۔ اُن کا رُخ ایک منارے کی طرف تھا جو سمندر کے کنارے ایک پشتے پر واقع تھا۔ میرے اور اُس کے درمیان دو میل کا فاصلہ تھا۔ یہ فاصلہ اُنھوں نے دو یا تین قدم میں طے کیا اور جب وہ منارے پر خدا کی تسبیح کر رہے تھے تو میں اُن کی آواز سنتا تھا[۲۰۰]

**تلمسان کا سفر**

ابنِ عربی ۵۹۰ھ کے بعد شمالی افریقہ سے نکل کر راہیِ اندلس ہوئے۔ اس کی وجہ موحّدین کی اپنے مخالفین کے ساتھ جنگ سے پیدا شدہ بدامنی یا اپنے وطن اور ہم وطنوں کو دیکھنے کی خواہش یا کوئی اور ضرورت رہی ہوگی۔ گمان غالب ہے کہ اثنائے سفر میں وہ اپنے ماموں یحییٰ بن یغان کی قبر کی زیارت کے لیے تلمسان بھی گئے اور کچھ مُدّت وہاں رُکے۔ اُسی سال اس شہر میں اُنھیں خواب میں رسُولِ خُدا کی زیارت نصیب ہوئی۔ آپؐ نے انھیں ہدایت کی کہ جو لوگ الومدین سے عداوت رکھتے ہیں اُن سے بھی عناوت رکھو۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے :- ۵۹۰ھ میں شہر تلمسان میں رسُولؐ اللّٰہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھے بتایا گیا تھا کہ ایک شخص[۲۰۱] شیخ الومدین سے دشمنی رکھتا ہے اور ان کی بدگوئی کرتا ہے۔ الومدین اکابر عارفین میں سے تھے اور میں ان کے مقام و منزلت سے آگاہ تھا سو مجھے بھی اُس شخص سے باہں سبب کد ہو گئی تھی کہ وہ الومدین سے دُشمنی رکھتا ہے۔ رسُولِ خدا صلعم نے مجھ سے پوچھا تو فلاں شخص سے کیوں عناد رکھتا ہے میں نے عرض کیا اس لیے کہ وہ الومدین کا دشمن ہے۔ رسُول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا کیا وہ خدا کو اور مجھے دوست رکھتا ہے؟ عرض کیا اے اللّٰہ کے رسُولؐ جی ہاں —— وہ خدا کو آپؐ کو دوست رکھتا ہے۔ آپ نے فرمایا تو پھر صرف الومدین سے خصومت کی وجہ سے تو اُسے دشمن کیوں سمجھتا ہے اور خدا اور اُس کے رسُولؐ سے دوستی کی بُنیاد پر اُسے پسند کیوں نہیں کرتا؟

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھ سے خطا ہوئی۔ میں توبہ کرتا ہوں اور اب وہ شخص مجھے جی جان سے پیارا ہے۔ خواب سے بیدار ہوا تو ایک لباس اور بہت سی نقدی لے کر اس کے پاس گیا اور اپنا خواب سنایا۔ وہ رونے لگا اور میرا تحفہ قبول کر لیا اور اس خواب کو اللہ کی جانب سے تنبیہہ جانا، اپنے کیے پر پشیمان ہوا، اور ابو مدین سے دشمنی چھوڑ دی۔[۲۰۲]

**جزیرۂ طریف میں آمد**

تلمسان میں وہ کچھ زیادہ نہیں رہے اور اسی سال یعنی ۵۹۰ھ میں وہاں سے نکل کر اندلس کے سفر پر روانہ ہو گئے[۲۰۳] راستے میں جزیرۂ طریف پڑتا تھا، وہاں جزیرے کے معروف صوفی ابو عبد اللہ القلفاط سے گفتگو ہوئی اور بالخصوص غنی شاکر اور فقیر صابر میں فضیلت کے مسئلہ پر بحث ہوئی۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں۔ ابو عبد اللہ القلفاط نے جزیرۂ طریف میں ۵۹۰ھ ہجری میں ایک گفتگو کے دوران میں مجھ سے یہ کہا کہ تونگر اور فقیر یعنی شکر گزار مالدار اور صبر کرنے والے نادار میں افضل کون ہے؟ گفتگو کے وقت بعض اور مشائخ بھی موجود تھے۔ انھوں نے ابو ربیع کفیف مالقی[۲۰۴] کے شاگرد ابو العباس بن عریف صنہاجی کی ایک حکایت نقل کی کہ اگر دو آدمی ہوں اور ہر ایک دس دس دینار رکھتا ہو اور ان میں سے ایک نو نو دینار صدقہ کر دے جب کہ دوسرا صدقے میں صرف ایک دینار دے، ان میں سے کس کا رتبہ زیادہ ہے؟ حاضرین نے کہا کہ اس کا جس نے نو دینار صدقہ کیے، اس پر پوچھا گیا کہ اس کی برتری کی وجہ کیا ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے صدقے کی مقدار زیادہ ہے۔ کہا کہ تمھاری بات ٹھیک ہے، لیکن تم مسئلے کی روح سے آگاہ نہیں ہوئے۔ پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ دونوں مال میں برابری رکھتے ہیں جس نے اپنے مال کی بیشتر مقدار خیرات کر دی، وہ فقراء کی جماعت سے نزدیک ہو گیا، اس کی فضیلت فقر سے اس کے قریب ہونے میں ہے اور ہر وہ شخص جو مقامات و احوال کی شناخت رکھتا ہے اس بات سے انکار نہیں کرے گا۔[۲۰۵]

**اشبیلیہ میں آمد**

۵۹۰ھ ہجری کے اواخر میں ابن عربی اشبیلیہ پہنچے اور اس شہر میں ایک عجیب واقعہ دیکھا۔ واقعہ یوں تھا کہ عصر کی نماز کے وقت جامع

تیونس میں مقصورۂ ابن مثنیٰ میں بیٹھ کر اُنھوں نے دل ہی دل میں کچھ شعر موزوں کیے تھے جو نہ کسی کو سُنائے اور نہ کسی کو لکھ کر دیئے۔ اشبیلیہ میں وارد ہوئے تو ایک شخص کو دیکھا کہ عین وہی اشعار پڑھ رہا ہے۔ جب اُس سے پوچھا کہ یہ کس کے ابیات ہیں اور تُو نے کہاں سے یاد کیے۔ اُس نے ابن عربی کا نام لیا، اور وُہی وقت بتایا جب تیونس میں ابنِ عربی نے یہ اشعار انشائ کیے تھے۔ اُس سے پوچھا کہ تُو نے کس سے سُن کے یاد کیے۔ وہ بولا "ایک رات میں ایک جماعت کے ساتھ بیٹھا ہُوا تھا کہ ایک اجنبی جسے میں پہچانتا نہیں تھا میرے سامنے آیا اور پاس بیٹھ کر مجھ سے باتیں کرنے لگا۔ پھر اُس نے یہ اشعار مجھے سُنائے مجھے اچھے لگے سو میں نے اُنھیں لکھ لیا اور اُس سے پوچھا کہ یہ شعر کس کے ہیں؟ کہنے لگا محمّد بن العربی کے۔ میں نے دوبارہ پوچھا کہ یہ اشعار مقصورۂ ابنِ مثنیٰؒ کے بارے میں ہیں اور میں نے اُس کا نام اپنے علاقے میں تو سُنا نہیں، یہ جگہ کہاں ہے؟ اُس نے جواب دیا کہ یہ جامع تیونس کے مشرق میں واقع ہے اور یہ اشعار اسی گھڑی وہاں کہے گئے ہیں اور میں نے انھیں حفظ کر کرلیا ہے۔ یہ کہہ کر وہ میری نگاہ سے اوجھل ہو گیا۔ مجھے پتہ نہیں وہ کہاں گیا اور کیسے گیا۔[۱۰]

## شہر فاس کا سفر

اس بار اشبیلیہ میں اُن کا قیام مختصر ہی رہا۔ ۵۹۱ھ یعنی ۱۱۹۴ء میں ہم اُنھیں پہلی مرتبہ شہر فاس میں پاتے ہیں۔ جہاں اُنھوں نے علم جفر[۲۰] کے حساب سے موحّدین کے لشکر کی نصاریٰ کی فوج پر فتح کی بشارت دی تھی، جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں درج ہے۔ ۵۹۱ھ میں، میں شہر فاس میں تھا۔ اُن دنوں موحّدین کی فوج دشمن سے جہاد کے لیے عازمِ اُندلس ہورہی تھی۔ یہ امر اسلام کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ میں مردانِ خدا میں سے ایک سے مِلا جو میرا خاص دوست تھا۔ اُس نے مجھ سے پوچھا کہ اس لشکر کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟ آیا اسے اس سال فتح نصیب ہوگی یا نہیں؟ مَیں نے اُس سے کہا کہ تو اُس بارے میں کیا کہتا ہے؟ کہنے لگا اللہ نے خود اس کا ذکر کیا ہے اور اس سال میں اپنے پیمبرؐ سے اس فتح کا وعدہ کیا ہے کہ اس کتاب میں جو پیغمبرؐ پر نازل ہوئی، یہ مژدہ یوں آیا ہے:۔ اِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحًا مُّبِينًا اور فَتۡحًا مُّبِينًا لبشارت کا کنایہ ہے کہ اس میں تکرارِ الف نہیں پائی جاتی۔ پس علم الاعداد کے

اعتبار سے اسے دیکھ ـــــ میں نے حساب جوڑا تو فتح ۵۹۱ھ میں نکلی ۔ پھر جب میں اندلس گیا تو اللہ نے مسلمانوں کے لشکر کو نصرت عطا کی، اور اُن کے ہاتھوں[۲۰۹] رباح اور الارکو اور کراکوی[۲۱۰] کے قلعے اور اُن کے مضافات فتح ہو گئے[۲۱۱]۔

## اشبیلیہ میں دوبارہ واپسی

۵۹۲ھ میں ابنِ عربی دوبارہ اشبیلیہ لوٹے ۔ اس مرتبہ اُن کی کتابوں اور ملفوظات اور کچھ اُن کے مناقب وکرامات کی وجہ سے اُن کی شہرت لوگوں میں پھیل گئی تھی اور وہ معتبر سمجھے جاتے تھے لہٰذا اس بار اُن کا بہت اعزاز واکرام کیا گیا ۔ لوگ اُن کے علوِ مقام کو دیکھتے ہوئے ان کا بہت احترام کرنے لگے اور ان کی برکات سے استفادہ کرنے کے لیے اُن کی وہاں موجودگی کو غنیمت جاننے لگے ۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے ۔ "۵۹۲ھ میں ایک رات میں اشبیلیہ میں ابوالحسن عمرو بن طفیل کے ہاں سو رہا تھا ۔ وہ میری بہت عزت کرتا تھا اور میری موجودگی میں بڑا مؤدب رہتا تھا ۔ اسی طرح ابوالقاسم الخطیب اور ابوبکر بن سام اور ابوالحکم بن السراج بھی میرے ساتھ وہیں تھے ۔ میرے احترام میں یہ سب لوگ ہنسی مذاق سے گریز کر رہے تھے اور ادب کی وجہ سے خود پر خاموشی اور سنجیدگی طاری کیے ہوتے تھے ۔ میں نے چاہا کہ اُن کی دلبستگی کے لیے کوئی حیلہ کروں ، اُس وقت صاحبِ خانہ نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ بھی تو کچھ کہیئے ، اُسی لمحے مجھے وہ طریقہ سوجھ گیا جس سے اُن کی خوشدلی کا سامان کیا جا سکتا تھا ۔ میں نے اُس سے کہا کہ میری کتاب "الارشاد فی خرق ادب المعتاد" سے تمسک کرو اور اگر چاہو تو میں کوئی خاص باب بھی تمہیں بتا دوں ۔" وہ بولا میں یہی چاہتا ہوں ۔ یہ مکالمہ ہو رہا تھا کہ میں نے اپنے پاؤں اُس کی گود میں پھیلا دیئے اور اُس سے کہا میرے پاؤں داب دو ، وہ میرا ارادہ سمجھ گیا بلکہ سارے ہی حاضرین جان گئے کہ میں کیا چاہتا ہوں ، پس سبھی خوش ہو گئے اور اُن کی مرعوبیت زائل ہو گئی ـــ وہ ساری رات خوب ہنسی خوشی اور آرام و آسائش میں بسر ہوئی[۲۱۲]۔ ابنِ عربیؒ نے اسی زمانے میں اشبیلیہ میں ابوالولید احمد بن محمد بن عربیؒ سے حدیث کی سماعت کی[۲۱۳]۔

## شہرِ فاس کی طرف مراجعت

۵۹۳ھ میں دوسری مرتبہ فاس میں وارد ہوئے،

اقامت اختیار کی کہ بزرگوں سے کسب فیض کریں اور لوگوں تک اپنا فیض پہنچائیں۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے کہ فاس کے شہر میں قیام کے دوران سن مذکورہ بالا میں اُن کی ملاقات شیخ ابو عبد اللہ محمد بن قاسم فاسی سے مسجد الازہر میں ہوئی۔ اُن سے استفادہ کرنے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میں نے بلادِ مغرب میں ابو عبد اللہ دقاق فاسی جیسا کوئی اور نہیں دیکھا۔ وہ نہ تو کبھی کسی کی غیبت کرتے تھے اور نہ کوئی اُن کے سامنے کسی کی غیبت کر سکتا تھا اور یہ اُن کا فیض تھا اور اکثر یہ فرمایا بھی کرتے تھے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعد مجھ ایسا صدیق کوئی اور نہیں ہوا۔ میرے شیخ ابو عبد اللہ محمد بن قاسم بن عبد الرحمٰن بن عبد الکریم تمیمی فاسی، شہرِ فاس میں عین کے مقام پر واقع مسجد ازہر کے امام تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب "المستفاد فی ذکر الصالحین من العباد فی مدینۃ الفاس وما یلیھا من البلاد" میں اُن کے ذکر و مناقب درج کیے ہیں۔ میں نے یہ کتاب اُن کے سامنے پڑھی اور میرا خیال ہے کہ یہ ۵۹۳ھ ہجری کا واقعہ ہے۔[۲۱۴] نیز اسی شہر میں اُسی سال جب کہ وہ اپنے اقران و امثال میں ممتاز اور علمِ طریقت میں مرجع اور موردِ احترام بن چکے تھے، ابن حیون کے باغ میں ہونے والی معتبر مشائخ طریقت کی ایک مجلس میں اس زمانے کے قطب سے ان کی ملاقات ہوئی۔ ابنِ عربی رحمہ اللہ نے قطب کو پہچان لیا لیکن قطب نے ان سے درخواست کی کہ وہ حاضرین پر انھیں ظاہر نہ کریں۔ ابنِ عربی نے ان کی بات مان لی۔ قطب نے ان کے اس عمل کو پسند کیا اور اس نیکی پر اُنھیں دُعا دی[۲۱۵] ـــــ نیز اسی شہر میں اسی برس مسجد ازہر میں با جماعت نماز کے دوران وہ مقام تجلّی[۲۱۶] پر فائز ہوئے۔ ایک نورِ درخشندہ ان کے مشاہدے میں آیا اور اُس لمحے اُنھوں نے خود کو ایک جسدِ بے جہات پایا، جیسا کہ خود لکھتے ہیں: "اور یہ تجلّی وہ مقام ہے کہ ۵۹۳ھ میں نمازِ عصر کے دوران میں اس پر فائز کیا گیا۔ اس وقت میں مسجد ازہر میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا۔ پھر میں نے ایک نور دیکھا کہ اُس سے میرے سامنے کی ہر چیز روشن ہوگئی، لیکن جس گھڑی میں اُسے دیکھ رہا تھا میری مخلوقیت مجھ سے زائل ہوگئی۔ میرے لیے نہ سامنے رہا نہ پیچھے اور اس مشاہدے میں سمتوں کا فرق مٹ گیا بلکہ میں ایک کرے کے مانند ہوگیا اور اپنے لیے کسی سمت

کی شناخت نہ کرسکا مگر اٹکل سے۔ ایسا ہی ایک مشاہدہ مجھے پہلے بھی ہو چکا تھا۔ البتہ اس سے پہلے جو کشف ہوا تھا اُس کا اندازہ مختلف تھا ــــــ اُس کشف میں اشیاء میرے سامنے دیواریں سے مجھ پر ظاہر ہوئی تھیں لیکن آج کا کشف ویسا نہ تھا۔[217] ۵۹۴ھ بھی ابن عربیؒ نے فاس ہی میں گزارا۔ جیساکہ خود کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اُسی سال اسی شہر میں اپنے اسرار میں سے ایک راز اُنھیں عطا کیا۔ ابن عربیؒ نے وہ راز ظاہر کر دیا کیونکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ وُہ راز فاش نہیں ہونا چاہیے تھا۔ لہٰذا اللہ کی طرف سے موردِ عتاب ٹھہرے۔[218]
مذکورہ شہر میں اسی سال کے دوران انھیں "خاتم محمدیؐ" کی معرفت عطا ہوئی اور اُس کی نشانی بتلائی گئی۔ لیکن ابنِ عربیؒ نے دوسروں کو اس کا نام و نشان بتانے سے احتراز کیا۔[219] اِسی سفر کے دوران ابن عربیؒ نے ابو عبداللہ مہدوی[220] سے مُلاقات کی۔ وُہ اپنے زمانے کے مشہور صوفیوں میں سے تھے۔ اُنھوں نے ساٹھ برس اس طرح زندگی گزاری تھی کہ کبھی قبلے کی طرف پُشت نہ کی ــ اُن کی مُلاقات ایک اور معروف صُوفی علی بن موسیٰ لقران سے بھی ہوئی جو قرآن و حدیث کے علم میں مشہور تھے۔[221]

**مرسیہ کے لیے روانگی اور شہرِ سلا میں آمد**[222]

گمانِ غالب ہے کہ ۵۹۴ھ میں اپنی زادبوم مرسیہ دیکھنے کے لیے ابنِ عربی فاس سے چلے اور راستے میں دیگر جگہوں کے علاوہ شہرِ سلا میں بھی اُترے اور وہاں حسبِ معمول اہلِ طریقت سے مُلاقات کی۔ وہاں کے بڑے صالحین میں سے ایک نے اُن سے ایک خواب بیان کیا۔ ابنِ عربیؒ نے وُہ خواب اور شہرِ سلا کا بیان فتوحات میں اِس طرح کیا ہے:
"شہرِ سلا مغرب کا ایک شہر ہے جو بحرِ محیط کے ساحل پر واقع ہے اور اسے "منقطع التراب" کہتے ہیں کہ اس کے بعد خشکی نہیں ہے۔ وہاں کے صالحین میں سے ایک نے مجھ سے کہا کہ میں نے خواب میں ایک روشن اور ہموار راستا دیکھا کہ اس پر دُور تک روشنی چمک رہی تھی۔ راستے کے دائیں بائیں کانٹوں بھرے گڑھے اور درّے تھے کہ تنگی، کانٹوں کی بہتات، گھپ اندھیرے اور راہ کی سختی کی وجہ سے اُن سے گزرنا محال تھا۔ میں نے دیکھا کہ سبھی لوگ ان گڑھوں میں بھٹک رہے ہیں اور اس روشن اور ہموار راستے کو چھوڑے

ہوئے ہیں۔ نبی علیہ السلام اور اُن کے ساتھ تھوڑے سے لوگ اس راستے پر ہیں۔ آپؐ مڑ کر نگاہ فرما رہے ہیں اور دوسرے لوگ آپؐ سے کچھ فاصلے پر ہیں اور شیخ ابوالحسن ابراہیم بن قسر قورمحدث[۲۲۳] بھی اسی راہ پر ہیں۔ وہ حدیث میں نہایت فاضل آدمی تھے اور میری اُن کے بیٹے سے ملاقات ہوئی ہے۔ اُنھیں یوں لگا کہ پیمبرؐ اُن سے فرما رہے ہیں کہ لوگوں کو پکارو کہ راستے پر لوٹ آئیں۔ وہ بلند ندا کرتے ہیں کہ راستے پر آجاؤ، راستے پر آجاؤ لیکن نہ کسی نے انھیں جواب دیا اور نہ کوئی راستے پر لوٹ کر آیا۔[۲۲۴]

**غرناطہ میں آمد** اس سفر کے آخر میں ابن عربی غرناطہ پہنچے اور وہاں شیخ ابومحمد عبداللہ شکاز سے ملے اور اُن کے معارف سے بہرہ یاب ہوئے۔[۲۲۵] فتوحات میں انھیں اکابر اہلِ طریق میں سے کہا ہے اور شیخنا کے عنوان سے اُن کی تکریم کی ہے اور لکھا ہے کہ ۵۹۵ھ میں غرناطہ میں شیخ ابومحمد عبداللہ شکاز سے میری ملاقات ہوئی۔[۲۲۶] وہ باغنہ کے رہنے والے تھے، اور میں نے طریقت میں جن بڑے بڑے لوگوں کو دیکھا ہے ان میں اُن کی ریاضت اور مجاہدہ بے نظیر تھا۔[۲۲۷] رسالہ روح القدس میں بھی ان کے تعارف کے بعد لکھتے ہیں، اپنے دوست عبداللہ بدر حبشی[۲۲۸] کے ساتھ اُس کے مکان پر میری اُن سے ملاقات ہوئی۔ اہلِ ریاضت و مجاہدہ تھے، گناہ سے کفر کی طرح کراہت رکھتے تھے۔ بالآخر مقامِ محفوظیت کا تحقق اور مرتبۂ عصمت کا تقرب انھیں نصیب ہوا۔[۲۲۹]

**مُرسیہ میں دوبارہ آمد** ۵۹۵ھ کے آخر میں ابنِ عربی دوبارہ اپنے وطن مرسیہ پہنچ کر مقیم ہوئے۔[۲۳۰] اور ہمیشہ کی طرح اہلِ طریقت سے ملاقات کرتے رہے لیکن اس مرتبہ اس شہر میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا۔ اس لیے کہ اسی سال (۵۹۵ھ) کے رمضان میں وہ ہمیں المریہ[۲۳۱] میں نظر آتے ہیں۔[۲۳۲]

**المرئیہ میں آمد** جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، ابنِ عربی گیارہ رمضان ۵۹۵ھ کو المریہ پہنچے۔ اس شہر میں ان کا قیام نسبتًہ زیادہ رہا۔ یہاں اُن کے آنے اور دیر تک مقیم رہنے کی وجہ شاید یہ تھی کہ وہ شہر مرتیہ کے خانوادۂ تصوف سے زیادہ واقفیت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ یہ خانوادہ ابوالعباس بن عریف[۲۳۳] صاحب کتاب "محاسن المجالس" سے منسوب

تھا اور اس زمانے میں ان کے شاگرد ابو عبداللہ غزّال اس حلقے کے سربراہ تھے۔ ابنِ عربی ابوعبداللہ مذکور کے ساتھ اُٹھنے بیٹھنے لگے اور ان صحبتوں سے دونوں کے درمیان الفت و مؤدّت کا ایک بے نظیر رشتہ اُستوار ہو گیا۔ فتوحات میں انھیں "ہمارے شیخ" کے تعظیمی الفاظ سے یاد کیا ہے[۲۳] ——— اِس شہر میں ابنِ عربی لوگوں سے کنارہ کش ہو کر خلوت میں عبادت و ریاضت میں مشغول رہے۔ اسی عبادت و ریاضت کی برکت سے اسی زمانے میں اُن پر اللہ کی عنایت ہوئی اور اُنھیں الہام کیا گیا کہ تصوّف پر ایک کتاب تالیف کرو جسے مُرید مُرشد کی مدد کے بغیر استعمال کر سکیں۔ پھر اس الہام کی تائید خواب میں بھی ہو گئی۔ امتثالِ امر کے طور پر اُنھوں نے کتاب "مواقع النجوم" تحریر کی۔ ان باتوں کی طرف اِشارہ کرتے ہوئے خود لکھتے ہیں: "جب مشیتِ حق سبحانہٗ وتعالیٰ میں قرار پایا کہ یہ کتابِ کریم منصۂ شہود پر آئے اور اس کے ذریعے وہ لطائف و برکاتِ خداوندی جو اللہ کے خزانۂ کرم میں موجود ہیں بندوں تک پہنچ جائیں تو اُس وقت اللہ تعالیٰ نے میرے قلب کو اس طرف پھیر دیا کہ میں اپنی سواری کو مُرسیہ سے المریّہ کی جانب لے چلوں پس میں اپنے گھوڑے پر سوار ہُوا اور چل پڑا۔ ۵۹۵ھ میں یہ سفر پاکباز ترین لوگوں اور گرامی ترین جوانمردوں کی رفاقت میں طے ہوا جب میں اُس شہر میں پہنچا، تاکہ مقوحذ کام کو انجام دوں تو رمضان کی آمد آمد تھی جس کی وجہ سے مجھے پورا مہینہ وہیں رُکنا پڑا۔ میں وہیں رہ پڑا، اور ذکر و استغفار میں مشغول ہو گیا۔ اس دوران میں مجھے ایک انتہائی نیک ساتھی اور بزرگ ہم نشین کی مصاحبت نصیب رہی اور اس تمام عرصے میں میں لوگوں سے کٹ کر خدا کے حضور خشوع و خضوع میں مصروف رہا اور یہ سب کچھ ایسے مکانات میں ہوتا رہا جنھیں اللہ تعالیٰ نے منزلت عطا کی ہے ——— جب پندرہ دن گزرے اور لوگ رمضان کے بیتے ہوئے روز و شب سے بہرہ مند ہو چکے تو اللہ تعالیٰ نے میری جانب ایک فرشتۂ الہام بھیجا اور اس کے پیچھے ایک خواب۔ دونوں ایک تھے۔ اس کتاب میں بیانِ حکم کی ترتیب بہت ہی انوکھی ہے[۲۴]۔ نیز فتوحات میں بھی انھوں نے اپنی کتاب "مواقع النجوم" کی تالیف کے اسباب، مقام، اوصاف اور زمانے کے بارے میں لکھا ہے۔ "رسولِ خدا کی عادت تھی کہ جب آپؐ کے جوتے کا تسمہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ جوتا بدل دیتے تاکہ آپؐ کے دونوں قدموں کا توازنِ رفتار برابر رہے اور

آپؐ ایک جُوتا پہن کر کبھی نہ چلتے تھے۔ اِسی لیے میں نے اِس موضوع (اقامۂ عدل بین اعضائے بدن) اعضائے جسمانی میں قیامِ اِعتدال اور اس سے مخصوص انوار و کرامات اور منازل و اسرار اور تجلیات کو پوری طرح اپنی کتاب مواقع النجوم میں بیان کر دیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے اس راستے پر مجھ سے پہلے اس طرح کوئی نہیں چلا۔ یہ کتاب میں نے گیارہ دن میں ۵۹۵ھ کے رمضان میں المریّہ میں لکھی۔ یہ کتاب مُرید کو اُستاد سے بے نیاز کر دیتی ہے، بلکہ خود اُستاد کو اِس کتاب کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ وہ اُستادوں میں اُونچا ہو سکے۔ اس کتاب کا پایہ بہت بُلند ہے۔ اسے پڑھ کر شیخ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے جس مقام سے بڑھ کر ہماری شریعت میں کوئی اور مقام نہیں۔ جو کوئی اس کتاب کو اپنے سامنے رکھے گا اور اللہ کی توفیق سے اس پر اِعتماد کرے گا، منفعتِ عظیم پائے گا۔ اس کتاب کی تالیف کا باعث یہ ہُوا کہ میں نے دو مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا کہ مجھ سے فرما رہا ہے کہ میرے بندوں کو نصیحت کر، یہ سب سے بڑی نصیحت ہے جو میں تجھے کر رہا ہُوں۔ توفیق دینے والا اللہ ہی اور ہدایت اُسی کے ہاتھ میں ہے۔[۲۳۶]

## مراکش کا سفر اور ابوالعباس السّبتی کی صُحبت

ابنِ عربی ۵۹۷ھ کو مراکش گئے[۲۳۷] اور بزرگ صوفی ابوالعبّاس السّبتی کی صحبت اُٹھائی۔ چنانچہ فتوحات میں اُن سے فیض پانے اور اس مردِ عجیب کے تعجّب خیز افعال کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فکان عرض ولیتنی ویجیی ویمیت ولیولی ویعزل ویفعل ما یرید"[۲۳۸] — نیز اسی کتاب میں لکھتے ہیں "ابوالعبّاس سبتی کو مراکش میں دیکھا۔ اور اُن کے ساتھ رہا۔ ابوالعبّاس اِس بات کے قائل تھے کہ نکاح کرنے سے فقر زائل ہو جاتا ہے۔[۲۳۹] مراکش ہی میں ابنِ عربیؒ نے خواب میں عرشِ الٰہی کی تجلّی دیکھی۔ عرش کے پائے نورانی تھے اور سایہ لامتناہی۔ اس کے نیچے ایک خزانہ دیکھا کہ اس پر لاحول ولا قوّۃ الّا باللہِ العلیّ العظیم کے الفاظ اُبھرے ہوئے تھے۔ یہ آدمؑ کا خزانہ تھا۔ اس خزانے کے نیچے اور بہت سے خزانے بھی دیکھے اور پہچانے۔ اور دیکھا کہ عرش کے کونوں میں خوبصورت پرندے اُڑ رہے تھے۔ اُن میں سے سب سے

حسین طائر نے ابنِ عربیؒ کو سلام کیا اور انھیں ہدایت کی کہ وہ شہر فاس جائیں اور وہاں محمدؐ حصار سے ملاقات کریں اور انھیں لے کر مشرق کے علاقوں کی جانب سفر کریں۔ خواب سے بیدار ہوتے ہی اُنھوں نے بلا تردد فاس کی راہ لی اور وہاں پہنچ کر ان کی محمدؐ حصار سے ملاقات ہوئی۔ انھیں بھی یہی خواب نظر آیا تھا اور وہ ابنِ عربی کے انتظار میں بیٹھے ہوئے تھے۔ دونوں مل کر راہیِ بلادِ مشرق ہوئے۔ ۵۹۷ھ میں ابنِ عربی اُن کے ساتھ مصر پہنچے جہاں محمدؐ حصار کا انتقال ہوگیا۔ جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں آیا ہے "اور جان لو کہ خُدا کے عرش کے پائے نُورانی ہیں"، مَیں ان کی گنتی سے واقف نہیں لیکن میں نے ان کا مشاہدہ کیا ہے۔ اُن کا نور مانندِ نورِ برق ہے۔ مَیں نے عرش کا سایہ بھی دیکھا ہے جس کی حد اندازے سے باہر ہے۔ اِس خمیدہ سائے کو اُس نورِ قائم کی چھوٹ نے روک رکھا ہے جو الرحمٰن ہے اور عرش کے نیچے ایک خزانہ دیکھا جس پر لا حول ولا قوۃ الّا باللہ کے الفاظ اُبھرے ہوئے تھے۔ مجھے معلوم ہُوا کہ آدم علیہ السلام کا خزانہ ہے۔ اس کے نیچے اور بھی کئی خزانے دکھائی دیے جنہیں میں جانتا ہوں اور ایسے خوشنما پرندے نظر آئے کہ عرش کے کونوں میں محوِ پرواز تھے اور اُن کے بیچ ایک طائر کو دیکھا کہ تمام پرندوں میں بہترین تھا۔ اُس نے مجھے سلام کیا اور میرے قلب پر کچھ ایسا القاء ہُوا کہ اس کی ہمراہی میں بلادِ مشرق کی طرف روانہ ہو جاؤں۔ میں اُس وقت شہرِ مراکش میں تھا جب مجھے یہ کشف ہُوا۔ مَیں نے اُس سے پوچھا کہ وہ کون ہے؟ اُس نے کہا وُہ محمدؐ حصار ہے۔ اور شہر فاس میں رہتا ہے، اُس نے خدا سے درخواست کی ہے کہ بلادِ مشرق کا سفر کرے تو اُسے اپنے ساتھ لے جا۔ میں نے کہا، مَیں نے سُنا اور مانا۔ شہر فاس پہنچ کر میں نے اُس شخص کی تلاش شروع کر دی، جب اُس سے میرا سامنا ہُوا تو مَیں نے پوچھا کہ کیا تُو نے اللہ سے کوئی مراد مانگی ہے؟ کہنے لگا ہاں۔ مَیں نے اللہ سے درخواست کی ہے کہ مجھے بلادِ مشرق جانے کی توفیق ہو جائے اور مجھ سے کہا گیا ہے کہ فلاں شخص تجھے لے کر جائے گا اور میں تب سے اب تک تیرے ہی انتظار میں ہوں ——— وہ ۵۹۷ ہجری میں میرے ہمراہ سفر پر نکلا، مَیں نے اُسے مصر تک پہنچایا، اور وہاں اُس کا انتقال

ہوگیا۔ رحمہ اللہ۔[۲۴۰]

## بجایہ کا دوسرا سفر

ابن عربی اسی سال یعنی ۵۹۷ھ کے رمضان میں دوسری بار بجایہ تشریف لے گئے اور وہاں فضلاء کی ایک جماعت سے ملاقات کی۔

ایک رات انھوں نے خواب میں دیکھا کہ آسمان کے تمام ستاروں سے ان کا نکاح کیا گیا اور اس میں بڑی روحانی لذت تھی ——— نکاح نجوم کے بعد انھیں حروف عطا ہوئے اور ان سے بھی نکاح کروایا گیا ——— ابن عربی نے اپنا خواب ایک مرد عارف کو سنایا۔ وہ شخص انھیں پہچانتا نہ تھا۔ اس نے سن کر تعجب کیا اور اس خواب کو نہایت عظیم اور بحر بیکراں کے مانند قرار دیا اور کہا کہ صاحب خواب کے لیے علوم علوی اور علم الاسرار اور خواص نجوم کے دروازے کھل جائیں گے۔ یہاں تک کہ اہل زمانہ میں سے ان علوم میں اس کا ہمسر کوئی نہ ہوگا۔ پھر چند بے خاموش رہ کر بولا کہ اگر یہ خواب اس شہر کے کسی آدمی کو آیا ہے تو وہ اس اندلسی جوان کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا جو اس شہر میں وارد ہوا ہے۔[۲۴۱]

## تیونس کا دوبارہ سفر

۵۹۸ھ میں ابن عربی نے سفر مشرق کرنے کی بجائے دوسری مرتبہ تیونس میں اقامت اختیار کی۔ اس شہر میں انھیں دنوں ابن عربی کو کعبے میں محفوظ خزانے میں سے ایک لوح زریں عطا ہوئی، لیکن انھوں نے رسول اللہ سے نسبت اور ان کے اتباع اور پاس ادب سے اس کا ملنا ظاہر نہ کیا۔ آخر الزمان میں قائم بامر اللہ[۲۴۲] اسے آشکار کریں گے۔ اس کے اظہار نہ کرنے میں احتمال فتنہ بھی شامل تھا، پس انھوں نے اس کے افشا سے گریز کیا اور بارگاہ خداوندی میں ملتجی ہوئے کہ اس تختی کو اس کی جگہ پر لوٹا دیا جائے ———[۲۴۳]

تیونس میں وہ "الارض الواسعہ" کے مقام کو پہنچے۔ اس وقت وہ جماعت میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک بے اختیار ان کی چیخ نکل گئی، جس کے اثر سے وہ خود اور سب سننے والے بے ہوش ہو گئے۔ واقعہ مذکورہ کو فتوحات میں یوں بیان ہے: جس وقت میں اس مقام "الارض الواسعہ" میں داخل ہوا تو میری چیخ نکل گئی۔ اُن دنوں میں تیونس میں تھا۔ مجھے اس چیخ نکلنے کا پتہ بھی نہ چلا، سننے والوں میں کوئی ایسا نہ تھا کہ بے ہوش نہ ہوا ہو۔ آس پاس کے

گھر جن کی چھتیں مسجد سے ملی ہوئی تھیں ان کی عورتیں بے ہوش ہوگئیں اور اُن میں سے بعض چھت پر سے صحن میں گر پڑیں۔ لیکن اس اونچائی سے گرنے کے باوجود اُنھیں کوئی ضرر نہیں پہنچا۔ سب سے پہلے خود مجھی کو ہوش آیا۔ نماز پڑھتے ہوئے میں امام کے پیچھے کھڑا ہوا تھا اس وقت سبھی بے ہوش پڑے تھے۔ کچھ دیر بعد جب انھیں ہوش آیا تو میں نے ان کا حال پوچھا جواب میں وہ بولے کہ تمھارا کیا حال ہے؟ تمھاری چیخ ہی کا تو اثر تھا جو ان لوگوں پر نظر آ رہا ہے۔ میں نے کہا خدا کی قسم مجھے اس چیز کی کوئی خبر نہیں۔[۲۴۴]

تیونس میں اپنی اقامت کا سارا زمانہ اُنھوں نے مشہور صوفی ابو محمد عبد العزیز کے گھر میں گزارا۔ اُن کے ہم صحبت اور شریکِ دسترخوان رہے۔ انھیں کی خواہش پر اپنی مشہور کتاب انشاء الدوائر کی تالیف شروع کی اور کچھ حصہ تیونس میں انھیں کے وہاں تصنیف کیا۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے "اور وہ اللہ کا پاک بندہ اور اُس کا ولی، خدا اُسے سلامت رکھے۔ میری کتاب "عنقاء مغرب فی معرفۃ ختم الاولیاء وشمس المغرب اور میری دوسری کتاب "انشاء الدوائر" سے خلقِ عالم کے سبب پر مطلع ہوا۔ مؤخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ تو میں نے اُس کے دولتکدے میں تالیف کیا۔ جب میں ۵۸۹ھ میں ارادۂ حج سے نکلا اور اس سے ملنے گیا۔ اُس کے خادم عبد الجبار نے کتابت کے تحریر شدہ حصے پر نقطے اور اعراب لگائے اور اسی سال میں کتاب لے کر مکہ (خدا اس کا شرف بلند کرے) چلا گیا۔ قصد تھا کہ وہاں کتاب کی تکمیل کروں۔ اس کتاب میں ایسا انہماک ہوا کہ میں ابو محمد عبد العزیز اور اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھول گیا۔ اور اس کا سبب ایک تو اس کتاب کی تعریف کے دوران وارد ہونے والا امر الٰہی تھا اور دوسرا یہ کہ بعض برادران اور فقراء کو اس کی تکمیل کا اشتیاق تھا کیونکہ وہ اور علم حاصل کرنے کے خواہشمند تھے اور چاہتے تھے کہ بیت اللہ شریف کی برکت بھی اس میں شامل ہو جائے کہ محل برکات وہدایت ہے اور کھلی نشانیوں کی جگہ۔ پھر کچھ یہ بھی تھا کہ اس سلسلے میں جو برکات مکہ آکر ابو محمد عبد العزیز کو عطا ہوئی تھیں اُن سے اُنھیں آگاہ کیا جائے۔[۲۴۵]

**تیونس سے خروج اور سفرِ مشرق کی تجدید** اسی سال یعنی ۵۹۸ھ میں پھر سے مشرق

کے سفر پر روانہ ہوئے اور اسی برس مصر پہنچے۔ وہاں محمد الحصار کا ساتھ چھوٹ گیا۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ محمد الحصار مصر میں وفات پا گئے۔ یقینی بات ہے کہ اس مرتبہ مصر میں ابنِ عربی کا قیام مختصر رہا کیونکہ اسی سال وہ مکہ پہنچ گئے۔[۲۴۵]

## زیارتِ مدینہ منورہ و بیت المقدس

قوی احتمال ہے کہ اسی سال میں جب وہ مکہ پہنچے تو انھوں نے مدینے اور بیت المقدس کی بھی زیارت کی کیونکہ جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا انھوں نے ۵۹۸ ہجری میں مکہ معظمہ میں فتوحاتِ مکیہ کی تالیف کا آغاز کیا۔ اس کی پہلی جلد میں مندرجہ ذیل پُر شکوہ عبارت میں مدینے اور القدس کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "فلما وصلتُ أُمّ القریٰ بعد زیارتی ابا ئنا الخلیل الذی لحسن القریٰ ولبعدَ صلاتی بالصخرة الاقصیٰ و زیارتُ سیّدی سیّدُ ولا آدم، دیوان الاحاطه والاحصاء۔[۲۴۷]

## مکے میں آمد اور مکین الدین اصفہانی سے ملاقات

جیسا کہ ذکر کیا گیا ابنِ عربی ۵۹۸ھ میں مکہ پہنچے اور وہاں کے عابدین، زاہدین، صالحین اور علماء کے ساتھ معاشرت اور مصاحبت رکھی۔ شیخ عالم مکین الدین ابوشجاع زاہر بن رُستم بن ابی الرجائی اصفہانی ان لوگوں میں ممتاز تھے۔ اُن سے ابنِ عربی نے بہت اثرات قبول کیے اور مکے ہی میں اُن سے ابوعیسیٰ[۲۴۸] ترمذی کی کتاب کی سماعت کی اور اس کی روایت کی اجازت حاصل کی۔ ابنِ عربی نے اپنی کتابوں میں اُن کی پارسائی، پرہیزگاری، خوش گفتاری اور خوش خلقی کی بہت تعریف کی ہے اور اکثر انھیں دوسروں پر برتر دکھایا ہے۔ شیخ مکین الدین کی ایک بوڑھی بہن تھیں جو بہت عالمہ، زاہدہ اور پارسا تھیں جنھیں ابنِ عربیؒ "شیخ الحجاز"، "فخر النساء" بنتِ رستم[۲۴۹] کے نام سے متعارف کرواتے ہیں اور انھیں صرف فخر الزمان ہی نہیں بلکہ فخرِ مرداں اور فخرِ مرداں ہی نہیں بلکہ فخرِ علماء و صالحین کہتے ہیں اور ان کے سلسلۂ روایت کے علو کی تعریف کرتے تھے۔ مکین الدین ابن عربیؒ کو سماعِ حدیث کے لیے اپنی فاضل بہن فخر النساء کے پاس جانے کی ہدایت کرتے تھے۔ لیکن یہ عالم اور زاہد بی بی اپنے بڑھاپے کی وجہ سے اپنی موت کو قریب پاتے ہوئے اور

عبادت کے لیے انتہا شوق کے سبب سے ان سے حدیث بیان کرنے سے گریز کرتی
تھیں اور اُن سے معذرت کرلیتی تھیں، البتہ اپنے بھائی کو اجازت دے رکھی تھی کہ
وہ بہن کی طرف سے ابن عربی کو روایت کرنے کی عام اجازت[٢٥] لکھ دیں۔ بہتر ہے کہ ہم یہ
واقعہ خود ابن عربی کی زبان سے سُنیں، جو انھوں نے اپنی کتاب ترجمان الاشواق کے
مقدّمے میں تسمیہ و تحمید خداوندی اور درُود و سلام کے بعد اس طرح لکھا ہے۔ جب میں
۵۹۸ھ میں مکّہ پہنچا تو وہاں فضلاء کی ایک جماعت اور ادبا و صلحا کے گروہ کے مرد و
زن سے ملاقات کی اور اُن میں سے کسی کو امام مقام ابراہیم شیخ عالم الذیل مکّہ مکین الدّین
اصفہانی رحمۃ اللہ اور اُن کی عمر رسیدہ بہن بنت رستم شیخۃ الحجاز او فخر زنان کی طرح خود میں گُم اور
اپنے روز و شب کی واردات میں گم رہنے والا نہ پایا۔ میں نے شیخ مکین الدّین سے ادب
دوست فضلاء کی ایک جماعت کے ہمراہ ابوعیسیٰ ترمذی کی کتاب حدیث کی سماعت کی۔
شیخ مکین کا ساتھ ایسا خوشگوار تھا گویا ان کے پاس بیٹھنے والا اپنے تئیں کسی پُر بہار
باغ میں محسوس کرتا تھا۔ اُن کی دوستی لطیف اور گفتگو اور مجلس ظریفانہ ہوتی تھی۔ اُن
کے پاس بیٹھ کر استقامت نصیب ہوتی تھی۔ وُہ اپنے ساتھیوں سے محبّت اور
شفقت کرتے تھے۔ ان کی اپنی ایک شان تھی جس نے انھیں ہر چیز سے بے نیاز
کر رکھا تھا۔ اُس وقت تک بات نہ کرتے تھے جب تک ضروری نہ ہوتا لیکن اُن کی بہن
فخر النّسا۔ بلکہ یُوں کہیے کہ فخر الرّجال والعلماء تھیں۔ میں اُن کے پاس گیا تاکہ ان سے حدیث
کی روایت سُنوں، کیونکہ وہ روایت میں نہایت بلند مقام رکھتی تھیں۔ انھوں نے مجھ سے
کہا کہ اب کوئی آرزو ہی نہیں، وقت آخر ہو چلا ہے، ہاں عمل کا شوق مجھے اپنے آپ میں
مشغول رکھتا ہے۔ گویا موت تاک جھانک کر رہی ہے؛ ندامت کے سِن یعنی بڑھاپے
نے اپنا کام دکھا دیا ہے، لہٰذا مجھے نقل روایت کا دماغ نہیں۔ اُن کی یہ بات سُن
کر میں نے انھیں لکھا: "میرا اور آپ کا حال روایت میں ایک سا ہے۔ میرا مقصود علم
حاصل کرنے اور اُس پر عمل کرنے کے سوا کچھ نہیں ـــ چنانچہ انھوں نے اپنے بھائی کے
وہاں لکھ کر بھیجا کہ وہ ان کی طرف سے نیابتاً مجھے تحریری اجازت دے دیں۔ انھوں

نے بہن کا عندیہ پاکر اپنی جانب سے اور اپنی بہن کی جانب سے اجازت لکھ کر مجھے دے دی۔ اللہ اُن سے راضی ہو ——— اُن کے بارے میں میرے قصیدے کا ایک شعر یہ تھا:

"میں نے ترمذی کی سماعت شیخ مکین سے کی جو بلد الامین
میں لوگوں کے امام ہیں۲۵۱ ———"

## شیخ مکین الدین کی بیٹی نظام سے ملاقات اور ترجمان الاشواق کی تصنیف

شیخ مکین الدین کی ایک بیٹی

تھی، خوب صورت، نیک اور دانش مند۔ اس کا نام نظام تھا اور نعمت۔ عین الشمس والبہار تقویٰ اور پارسائی، خصائل حمیدہ، رکھ رکھاؤ، کمالاتِ اخلاق اور حُسنِ ظاہری میں یگانۂ روزگار تھی۔ اس لڑکی کو دیکھ کر ابن عربیؒ پر غیر معمولی اثر ہوا، اور اُس کی کشش نے انھیں اس کا والا و شیفتہ بنا دیا اور یُوں عاشقانہ الہامی اشعار و نغمات اور بالآخر ان کی مقبول کتاب "ترجمان الاشواق" وجود میں آئی۔ ابن عربی نے مذکورہ کتاب کے دیباچے میں نظام کی تعریف میں دادِ سخن دی اور اُس کے حُسن و کمال کی اتنی تعریف کی ہے جو کسی انسان کے بس میں ہو سکتی ہے اور اس کے بارے میں یُوں لکھا ہے: "ہمارے اس اُستاد (اللہ اس سے راضی ہو) کی ایک دوشیزہ بیٹی تھی۔ اُس کا نام نظام اور لقب عین الشمس والبہا (چشمۂ روز زیبائی) تھا۔ وہ عبادت گزار، عالم، پرہیز گار اور اعتکاف کا معمول رکھنے والی تھی اور سچ یہ ہے کہ گویا عورتوں میں پیشوائے حرمین تھی اور بلد الامین کی صحیح معنوں میں پروردہ۔ جب بات کو طول دیتی تو سحبان درماندہ ہو جاتا اور کوتاہ کرتی تو بے سکت۔ باوجودیکہ زبان اور اُس کی گفتگو خوب واضح اور صاف ہوتی تھی۲۵۲ ———

جب زبان کھولتی تو قیس بن ساعدہ گنگ ہو جاتا، دستِ بخشش دراز کرتی تو معن بن زائدہ۲۵۳ اپنا منہ چھپا لیتا۔ اور دادِ سخن دیتی تو سموأل۲۵۴ اپنی پرواز روک لیتا اور اُڑتا اُڑتا زمین پر گر پڑتا۔ اگر لوگوں کے نفوس کمزور اور بیمار اور بدبین نہ ہوتے تو میں اُس کے حُسنِ خُلق کہ باغ کی طرح شاداب تھا، کے بارے میں اور دادِ سخن دیتا۔ وہ شمس العلماء ہے اور ادیبوں کے بیچ ایک چمن ہے۔ گویا فریدۂ دہر اور یکیمۂ عصر ہے ——— اس کا خوانِ کرم

وسیع اور ہمت رفیع ہے۔

## فتوحاتِ مکیہ، مشکوٰۃ الانوار، حلیۃ الابدال اور رُوح القدس کی تالیف!

اس بلد امین اور شہرِ مقدس میں ابنِ عربی پورے اطمینانِ قلب، ذہنی سکون، مسلسل لگن اور سرمستی سے تالیفِ کتب، اہلِ طریق سے ملاقات اور بیت اللہ کے طواف میں مشغول رہے۔ ۵۹۹ ہجری میں اپنی بڑی کتاب فتوحاتِ مکیہ کا آغاز کیا۔ اور اس کے دفترِ اوّل کی تقریباً اسی سال تکمیل کی اور وفات سے دو برس قبل ۶۳۶ ہجری میں پوری کتاب کی تحریر سے فراغت حاصل کر لی۔ کتابِ مذکور کو اپنے ولی صفت دوست شیخ عبدالعزیز ابو محمد بن ابی بکر قریشی نزیل تیونس کے نام معنون کیا۔ شیخ عبدالعزیز سرزمین مغرب میں پیشوایانِ تصوف میں سے تھے اور شیخ ابو مدین کی صحبت اُٹھائے ہوئے تھے[۲۵۵]۔ پھر کتاب مشکوٰۃ الانوار لکھی[۲۵۶]۔ نبیؐ کے چچازاد بھائی عبداللہ ابنِ عباس کی قبر کی زیارت کو طائف گئے اور وہاں ابوعبداللہ محمد بن خالد صدفی تلمسانی اور اپنے ساتھی اور دوست عبداللہ بن بدر حبشی کی فرمائش پر رسالۂ حلیۃ الابدال کی تالیف کا عزم کیا[۲۵۷]۔ گمانِ غالب ہے کہ رسالہ روح القدس بھی انہی ایام میں شیخ عبدالعزیز مذکور کے لیے تحریر کیا گیا[۲۵۸]۔ اسی سال اُن کی ملاقات قاضی عبدالوہاب ازدی اسکندری سے ہوئی، جنھوں نے ابنِ عربی کو کتبِ حدیث کی اہمیت سے متعلق ایک خواب سنایا[۲۵۹]۔ اسی برس (۵۹۹ ھ) جمعے کے دن مکے میں دورانِ طواف اُنھیں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ اس واقعے میں قرنِ دوم کے ایک صوفی بزرگ ابنِ ہارون رشید سبتی[۲۶۰] کی رُوح مجسّم ہو کر اُن کے سامنے آئی۔ جس طرح حضرت جبرئیل اعرابی کی صورت میں آتے تھے[۲۶۱]۔ پھر اسی سال اسی شہر میں ابنِ عربیؒ نے ایک حیرت انگیز خواب دیکھا اور اس کی یہ تعبیر کی وہ ختمِ ولایت کے مقام پر فائز ہوں گے۔ جیسا کہ فتوحات میں آیا ہے " ۵۹۹ ھ میں مکے میں میں نے ایک خواب دیکھا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ کعبہ سونے اور چاندی کی اینٹوں سے بنا ہوا ہے۔ مکمل، پورا جس میں کوئی نقص نہیں۔ اسے اور اس کی سج دھج دیکھ کر میری آنکھیں خیرہ ہو گئیں ——— اچانک نظر پڑی کہ رُکن یمانی اور رُکن شامی

کے درمیان ذرا سا رکن شامی کی طرف کو دیوار میں دو اینٹوں کی جگہ خالی ہے۔ ایک سونے کی اور ایک چاندی کی۔ اُوپر کے رَدّے میں سونے کی کم تھی اور نیچے والے میں چاندی کی۔ اُس وقت میں نے مشاہدہ کیا کہ وہ خالی جگہ میری ذات سے پُر ہوگئی اور گویا میں خود وہ دو اینٹیں بن گیا۔ اس طرح دیوار مکمّل ہوگئی اور کعبے میں کوئی چیز کم نہ رہی۔ میں نے جان لیا کہ وہ اینٹیں میرا عین ہیں اور میں اُن کا ـــــ اور مجھے اس میں کوئی شک نہ رہا۔ جب بیدار ہُوا تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور اس خواب کی اپنے لیے یُوں تعبیر کی کہ میں اولیاء میں ویسا ہی ہوں گا۔ جیسے انبیاء میں رسُول اللہ صلعم ـــــ اور شاید یہ مجھے ختم ولایت کی بشارت ہے۔ اُس وقت مجھے وہ حدیثِ نبوی یاد آئی جس میں رسُولِ خدا نے نبوت کو دیوار اور انبیاء کو اُس کی اینٹوں سے تشبیہ دی ہے اور خود کو آخری خشت فرمایا جس کے واسطے سے دیوارِ نبوّت کی تکمیل ہوگئی کہ آپؐ کے بعد نہ کوئی رسُول آئے گا نہ نبی[۲۶۲]

میں نے اپنا یہ خواب مکّے میں اہلِ توزر[۲۶۳] میں سے ایک شخص کو سُنایا تھا جو تعبیر کا علم جانتا تھا لیکن یہ نہ بتلایا کہ خواب کس نے دیکھا ہے ـــــ اُس نے بھی میرے خواب کی وہی تعبیر کی جو میرے ذہن میں آئی تھی[۲۶۴] ـــــ اسی سال ۵۹۹ یا ۶۰۰[۲۶۵] کو ایک رات جب میں کچھ لوگوں کے ساتھ مکّے میں مشغولِ طواف تھا تو ایک شہاب ثاقب دیکھا جس کی روشنی گھنٹہ بھر یا اس سے کچھ زیادہ دیر تک آسمان پر باقی رہی اور اسی طرح بہت سے دُمدار ستارے دیکھے گئے ایک دوسرے میں گتھے ہوئے تھے ـــــ ابن عربی نے یہ دیکھ کر کسی بڑی بلا کے نزول کی خبر دی۔ کچھ دیر بعد خبر آئی کہ عین اُسی وقت یمن میں ایک ہولناک حادثہ واقع ہُوا تھا۔ نیز ہَوا چلی جس کے ساتھ سُرمے جیسی مٹّی تھی جو زمین پر گھٹنوں گھٹنوں تک بیٹھ گئی لوگ خوف زدہ ہوگئے۔ اتنی تاریکی پھیلی کہ دن کے وقت چراغ سے راستہ ڈھونڈنا پڑتا تھا۔ اُنھیں دنوں طائف میں شدید وبا پھیلی اور طاعون پھوٹ پڑا۔ بہت سے لوگ ہلاک ہوگئے اور باقی گھر بار چھوڑ کے مکّہ چلے آئے[۲۶۶]

## بغداد کا سفر اور علی بن عبداللہ بن جامع سے ملاقات اور اُن کے ہاتھوں خرقہ پوشی!

ابنِ عربی ۶۰۱ھ (۴-۱۲۰۴ء) میں بغداد پہنچے لیکن اس شہر

میں بارہ دن سے زیادہ نہ رکے[۲۶۷]۔ اور وہاں سے علی بن عبداللہ بن جامع سے ملاقات اور اُن کے علوم و معارف سے استفادے کے لیے عازم موصل ہوئے۔ عبداللہ بن جامع اُس زمانے کے صوفیاؑ اور عرفاء میں سے تھے اور حضرت خضر سے تعلق ارادت رکھتے تھے۔ علی بن جامع نے شہر سے باہر اپنے باغ میں وہ خرقہ ابن عربی کو پہنایا جو خضر نے خود اپنے ہاتھ سے انھیں عطا کیا تھا۔ تاہم ابنِ عربی جس جگہ علی بن جامع کے ہاتھ سے اپنی خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہیں، وہیں یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ اس واقعے سے کہیں پہلے اُنھیں تقی الدین عبدالرحمٰن بن علی بن میمون بن اب وزری کے ہاتھ سے خرقۂ خضر عطا ہو چکا تھا۔ ابنِ عربی کی تحریر سے کچھ یُوں پتہ چلتا ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خرقہ انھیں تقی الدین عبدالرحمٰن ہی سے ملا تھا۔ اس سے قبل وُہ خرقہ پہننے کے قائل نہ تھے کیونکہ اُن کا خیال تھا کہ خرقہ پہننا رسُول اللہ صلعم سے ثابت نہیں ہے۔ لوگوں نے اپنے جی سے بہت سی باتیں گھڑ کے اسے لباسِ تقویٰ کا درجہ دے دیا ہے لیکن جب ابنِ عربی نے خود خرقہ پہنا اور انھیں معلوم ہُوا کہ خضر بھی اسے پسند کرتے ہیں تو وہ اس کے قائل ہو گئے اور بعد میں دوسروں کو بھی اپنے ہاتھوں سے خرقہ پہنایا[۲۶۸]۔

## ابنِ عربی کے خرقے کا شجرہ

جیسا کہ اُوپر مذکور ہوا، ابنِ عربی کو دو سلسلوں سے خرقہ ملا:- (۱) ابنِ عربی از علی بن عبداللہ بن جامع از خضر ——— (۲) ابنِ عربی از تقی الدین عبدالرحمٰن بن میمون بن اب الوزری از صدرالدین محمد بن حموے از جدوی از خضر ——— البتہ امام شعرانی نے الکبریت الاحمر میں جو فتوحات کا خلاصہ ہے لکھا ہے کہ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ میں خرقہ پوشی کا صوفیاء کی طرح قائل نہ تھا، تاوقتیکہ بیت اللہ میں خضر کے ہاتھ سے خود نہ پہن لیا[۲۶۹]۔ احمد بن سلیمان نقشبندی کی رائے بھی یہی ہے کہ ابنِ عربی نے خرقۂ طریقت خود خضر کے ہاتھ سے حجرِ اسود کے برابر کھڑے ہو کر پہنا تھا اور خضر نے اُن سے کہا تھا کہ یہ خرقہ میں نے مدینہ منوّرہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مُبارک سے پہنا ہے[۲۷۰]۔

جامی نفحات الانس میں ابنِ عربی کی علی بن عبداللہ بن جامع کے ہاتھ سے خرقہ پوشی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابنِ عربی کی دوسری نسبت بلا واسطہ خضرؑ تک پہنچتی ہے[۲۷۱] ———

اس طرح ابن عربی کے خرقے کی سند کے تین سلسلے ہیں، لیکن شیخ خاکی نے ان کے خرقے کے پانچ سلسلے ذکر کیے ہیں:۔ (۱) ابن عربی از جمال الدین یونس بن یحییٰ عبّاس قصار از شیخ عبدالقادر بن ابی صالح بن عبداللہ جیلی از ابوسعید مبارک بن علی مخزومی (یا مخرّمی) از ابوالفرج طرطوسی از ابوالفضل عبدالواحد بن عزیز تمیمی از ابوبکر محمد بن خلف بن جحدر شبلی از جنید بغدادی[۲۷۱] از سری سقطی از معروف کرخی از علی الرضا از محمد باقر از زین العابدین از حسین بن علی از امیرالمومنین علی بن ابی طالب از محمد رسول اللہ صلعم از جبرئیل از حضرت اللہ جل جلالہ۔ —— (۲) ابن عربی از ابوعبداللہ محمد بن قاسم بن عبدالرحمٰن تمیمی فاسی از ابوالفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی از ابوالحسن علی بن محمد بصری از ابوالفتح شیخ الشیوخ از ابواسحٰق بن شہریار مرشد از حسین یا حسن اکاری از شیخ کبیر، عبداللہ بن خفیف از جعفر از ابوعمرو اصطخری از ابوتراب نخشبی از شفیق بلخی از ابراہیم بن ادہم از موسیٰ بن زید راعی از اویس قرنی از عمر بن خطاب و علی بن ابی طالب از رسول اللہ صلعم —— (۳) ابن عربی از تقی الدین عبدالرحمٰن بن میمون بن نوروزی[۲۷۳] از ابوالفتح محمود بن احمد بن محمود محمودی اور پھر یہاں سے رسول اللہ صلعم تک سلسلہ ۲ کی ترتیب کے مطابق —— (۴) ابن عربی از علی بن عبداللہ بن جامع از خضرؑ —— (۵) ابن عربی از خضر[۲۷۴]

## مصر کا دوسرا سفر اور قاہرہ میں آمد

ابن عربی ۶۰۳ھ (۱۲۰۶ء) میں عراق سے نکل کر دوبارہ راہیٔ مصر ہوئے۔ قاہرہ پہنچے اور صوفیوں کی ایک جماعت میں جا ملے جو خود انھیں کے پیرو کار اور ہم وطن تھے۔ اُن کے ساتھ شب و روز عبادت و ریاضت اور تحصیل مراتب میں مشغول ہوئے۔ ایک رات انھیں ایک عجیب واقعہ پیش آیا۔ یہ سب لوگ ایک بہت تاریک کمرے میں سو رہے تھے۔ ناگہاں کیا دیکھتے ہیں کہ اُن کے جسموں سے روشنی پھوٹ رہی ہے اور یہ روشنی اتنی پھیلی کہ چھائی ہوئی تاریکی یکسر دُور ہو گئی۔ اُس وقت ایک نہایت حسین اور خوش گفتار شخص داخل ہُوا اور کہنے لگا "میں اللہ کی طرف سے تمھارے پاس بھیجا گیا ہُوں۔ ابن عربی نے اُن سے پوچھا "تم کیا لے کر آئے ہو"؟ اُس نے جواب میں جو کچھ کہا اُس کا حاصل کلام وحدتِ وجود تھا۔ جیسا کہ کتاب محاضرات الابرار

اور مسامرۃ الابرار میں آیا ہے "ایک رات ایک واقعے سے دوچار ہوا۔ یوں ہوا کہ میں صالحین کی ایک جماعت کے ساتھ مصر میں تھا، اس جماعت میں ابوالعباس حریری امام محدث زقاق القنادیل[۲۷۵]، اس کا بھائی محمد خیاط اور عبداللہ مروزی اور محمد ہاشمی لشکری اور محمد بن ابوالفضل شامل تھے۔ ہم لوگ ایک نہایت تاریک گھر میں شب باش ہوئے وہاں ہمارے پاس روشنی کا انتظام نہ تھا۔ ہاں مگر وہ روشنی جو ہمارے جسموں سے پھوٹ رہی تھی۔ اس کے پھیلنے سے ماحول روشن ہوگیا تھا۔ پھر ایک شخص جو حسنِ صورت اور حسنِ کلام میں بے مثال تھا ظاہر ہوا اور ہم سے یوں مخاطب ہوا ــــ میں تمھارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا ہوں ــــ میں نے اُس سے پوچھا کہ تیرا پیغام کیا ہے اور تو ہمارے لیے کیا لایا ہے؟ اُس نے کہا جان لو خیر وجود میں ہے اور شر عدم میں اور خدا نے انسان کو اپنی رحمت سے پیدا کیا اور اُسے وہ اکیلی ہستی قرار دیا جس کا وجود اُس کے وجود سے مبائن ہے لیکن جس میں اللہ کے اسماء و صفات پائے جاتے ہیں۔ مشاہدۂ ذات کے وقت صفات سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور وہ ذات سے ذات کو دیکھتا ہے۔ کثرت اپنی اصل یعنی وحدت کو لوٹ جاتی ہے، پس نہ وہ رہتا ہے نہ تو۔"[۲۷۶]

## مصر میں فقہاء کی طرف سے مخالفت

اُن دنوں میں ابن عربی اس طرح کی کرامات وخوارق کے افشاء اور اسرار و رموزِ طریقت کو کھول کے بے دھڑک بیان کر رہے تھے اور ظواہرِ شریعت اور عقائدِ عوام کی بر ملا مخالفت کرتے تھے۔ بنا بریں فقہا نے سختی سے اُن کی مخالفت کی، اُن کی تکفیر کی۔ انھیں بدعتی کہا اور سلطانِ وقت سے انھیں قید بلکہ قتل کرنے کی درخواست کی۔ تاہم اُن کے شفیق ساتھی شیخ ابوالحسن البجائی کی پامردی کی وجہ سے انھیں جیل سے رہائی ملی۔[۲۷۷] لیکن یہ اتہامات ایذا رسانی اور تکالیف اُن کے ارادہ و ہمّت پر ذرا بھی اثر انداز نہ ہوئے، کیونکہ معارفِ تصوف کی اشاعت میں انھوں نے بالکل کمی نہ کی اور ہمیشہ کی طرح پورے ذوق و شوق سے اپنے کام میں لگے رہے کیونکہ وہ فقہاء کی تکفیر، ملامت اور لعن طعن کو کوئی وقعت نہ دیتے تھے خواہ مغرب سے ہو یا مشرق سے۔ اس کے علاوہ چند سال قبل جب وہ مکّے میں مقامِ ابراہیم کے پاس سوئے ہوئے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر منکشف کیا کہ وہ اپنی زندگی میں لوگوں سے تکلیف اُٹھائیں گے،

اور مرنے کے بعد بھی قوم ان پر ملامت کرے گی لہٰذا وہ ہمیشہ لوگوں سے حلم و بُردباری کا سلوک کرتے رہے اور اُن کی ایذارسانی اور آزار بخشی پر صبر و شکیبائی کا مظاہرہ کرتے رہے جیسا کہ فتوحات میں واقعۂ مذکور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے : "میں مقام ابراہیم پر سو رہا تھا کہ اچانک ملاء اعلیٰ کی ارواح میں سے کسی نے مجھ سے منجانب اللہ کہا بمقام ابراہیم میں داخل ہو جاؤ کہ وہ نرم دل اور حلیم الطبع تھے۔ پس میں نے جان لیا کہ مجھے یقیناً اپنے کلام کی وجہ سے مبتلائے آزار ہونا ہوگا اور میں اپنی قوم سے نرمی کا معاملہ کروں گا۔ پھر کہا گیا کہ اذیت بھی بہت ملے گی۔ حلیم کا لفظ مبالغے کا صیغہ ہے، پھر اُس پہ اوّاہ کا لفظ بھی آگیا جس کا مطلب ہے جلالِ خداوندی کی ہیبت کو دیکھ کر گریہ کرنے والا۔[۲۷۹]"

## قاہرہ سے اسکندریہ کو روانگی اور دوبارہ سفرِ مکّہ کا عزم

اس بار بھی مصر میں ابن عربی کا قیام کچھ زیادہ نہ رہا۔ قاہرہ سے اسکندریہ گئے۔[۲۸۰] وہاں سے بیت اللہ کی زیارت کے لیے اور شاید اخذِ حدیث اور تبریز مکین الدین اور اُن کے خاندان سے ملنے کے خیال سے جلد ہی عازمِ مکّہ ہوئے کیونکہ ہم اُنھیں ۶۰۴ ھ میں مکّے میں رُکنِ یمانی کے برابر شیخ مکین الدین سے حدیث سُنتے ہوئے پاتے ہیں۔[۲۸۱]

## مکّہ سے روانگی، ایشیائے کوچک کی سیاحت، قونیہ میں قیام، صدرالدین قونوی کا ساتھ اور دو کتابوں کی تالیف

اس مرتبہ پھر وہ مکّے میں اہلِ حال لوگوں کے ساتھ اور سالکانِ طریقت کی خدمت میں اُٹھتے بیٹھتے رہے۔ یہاں اُنھیں بہت سے کشف و کرامات حاصل ہوئے۔ آسمان سے اُن کے کان میں ندا آئی جس نے اُنھیں نیا سفر کرنے کی ہدایت کی۔ اسی دوران میں ایک شیخ صالح نے جن کی ابنِ عربی مکّے میں خدمت کیا کرتے تھے اُنھیں بشارت دی کہ اللہ جلد ہی بڑے بڑے لوگوں کو ابنِ عربی کا مطیع و منقاد کر دے گا۔ لہٰذا ابنِ عربی مکّے سے ایشیائے کوچک کی سیاحت کو نکل کھڑے ہوئے اور ۶۰۷ ھ کو مملکتِ بزانس کے مرکز قونیہ پہنچے جہاں کیکاؤس[۲۸۲] اوّل نے اُن کا استقبال کیا۔ سلطان اُنھیں دیکھنے سے پہلے ہی

اُن کے اوصاف و مقامات سے آگاہ تھا لہٰذا اُس نے ابن عربی سے قونیہ میں قیام کی درخواست کی اور حکم دے دیا کہ ان کے لیے ایک پُرشکوہ مکان فراہم کیا جائے۔ ابن عربی نے یہ شاہی تحفہ قبول کر لیا اور مدّتوں اسی گھر میں بسر کی لیکن پھر ایک مرتبہ چند سائلین نے اُن سے سوال کیا تو ابنِ عربی نے اُن سے کہا کہ میرے پاس تو اس مکان کے سوا کچھ ہے نہیں اور یہ کہہ کر مکان انھیں دے دیا۔[۲۸۳] قونیہ میں اقامت کے دوران میں اُنھوں نے کارِ تالیف کا دوبارہ آغاز کیا اور اسی سال (۶۰۷ھ) "مشاهدة الاسرار" اور "رسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار" کے نام سے دو کتابیں تحریر کیں۔[۲۸۴] معمول کے تالیفی کام کے علاوہ ابنِ عربی صوفیاء سے ملاقاتوں، مریدین کی تربیت اور سپردکاروں اور شاگردوں کی تعلیم میں مصروف رہے۔ اُن کے سب سے مشہور اور بڑے شاگرد صدرالدین قونوی ہیں جو مشرق میں وحدت الوجود اور ابنِ عربی کے تصوّف کو رواج دینے والے سب سے بڑے آدمی ہیں اور جیسا کہ آئندہ اس پر تفصیل سے گفتگو ہوگی، انھیں کے ہاتھوں ابنِ عربی کے علوم و معارف ایران کے بزرگ عارف جلال الدین مولوی تک پہنچے۔ شدہ شدہ ان کی کرامات کے قصے اور ان کے مکاشفات کی داستانیں شہر بھر میں زبان زدِ خاص و عام ہو گئیں اور لوگ ہر طرف سے ان عجیب چیزوں کی تصدیق اور اُن انوکھے واقعات کے متعلق اپنا اطمینان کرنے کے لیے ان کے پاس آنے لگے "تا کہ اُن کے اعمال و افعال کی باریک بینی سے چھان بین کریں۔ ایک روز ایک مصوّر تیتر کی تصویر بنا کر اُن کے پاس لایا جو ایسی فنکاری، تخیل اور مہارت سے بنائی گئی تھی کہ اُس پر اصلی تیتر کا گمان ہوتا تھا ــــ یہاں تک کہ ایک باز اُسے زندہ تیتر جان کر جھپٹ پڑا۔ مصوّر نے یہ تصویر ابنِ عربی کے سامنے تنقید کے لیے پیش کی۔ ابنِ عربی نے اس کے کام کو سراہا اور کہا کہ یہ تصویر یوں تو ہر طرح سے مکمّل ہے لیکن اس میں ایک عیب پوشیدہ ہے اور وہ یہ کہ اس کے پیر تصویر کی چوڑائی کی نسبت زیادہ لمبے ہیں۔ اس پر تمام حاضرین نے حیرت کا اظہار کیا اور مصوّر نے اُٹھ کر اُن کے سر کو بوسہ دیا اور اعتراف کیا کہ اُس نے امتحان کی خاطر ایسا کیا تھا۔[۲۸۵]

**قونیہ سے روانگی** | ابن عربی سیر و سیاحت کے اشتیاق میں اور شاید کچھ اور اسباب سے قونیہ سے نکل کر

قیصریہ، ملطیہ اور سیواس[۲۸۶] سے گزرتے ہوئے ایران کی سرحدوں کے نزدیک پہنچتے ہیں اور پھر ارمنستان میں ارضِ رُوم سے ہوتے ہوئے عراق میں حرّان اور دیار بکر میں دنیسر کے مقامات پر رُکتے ہیں۔ پھر سفر کرتے ہوئے ایک ایسی جگہ پہنچتے ہیں جہاں دریائے فرات کا پانی سردی کی شدّت سے جما ہُوا ہے۔ اِتنا سخت کہ قافلے منجمد پانی پر چل کر دریا کو عبور کرتے ہیں۔[۲۸۷] اس سفر کے دوران میں وہ جن شہروں سے گزرے وہاں کے صوفیاء میں سے کچھ لوگوں سے بھی ملے۔ چنانچہ اہلِ رُوم میں سے لو کا نامی ایک شخص سیواس، ملطیہ، قیصریہ اور حرّان میں اُن سے ملا۔[۲۸۸] اور دُنیسر میں رجبیون[۲۸۹] میں سے ایک سے ان کی ملاقات ہوئی۔

**بغداد کو واپسی**

یہ بات یقینی ہے کہ مذکورہ شہروں میں ابنِ عربی کا قیام بہت مختصر رہا کیونکہ ۶۰۸ھ میں وُہ بغداد میں مشہور زمانہ صوفی شہاب الدّین عمر سہروردی سے ملاقات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جو صوفیائے بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔ سہروردی اُن کی توصیف کرتے ہوئے اپنے مُریدوں کے سامنے انھیں بحر الحقائق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔[۲۹۰] دوسرے شہروں کی طرح یہاں بھی اُن پر کشف و شہود کا باب وا ہُوا، اور آسمان کے دروازے اُن کے لیے کھول دیے گئے اور جلد ہی اُن کے گرد بہت سے شاگرد اور مرید جمع ہو گئے۔ جو اُن کے رُوحانی اور مقدّس مقام کا اتباع کرتے، ان کے علوم و معارف سے بہرہ مند ہوتے، ان کے اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے، بلکہ اُن کے احترام اور اطاعت کو خلیفۂ وقت کے احترام اور اطاعت پر مقدم رکھتے، جیسا کہ اُنھوں نے خود نقل کیا ہے کہ ایک روز وہ اپنے شاگردوں اور مُریدوں کے ساتھ کھڑے تھے کہ خلیفۂ وقت[۲۹۱] پاس سے گزرا، اُس کا سامنا ہُوا تو ابنِ عربی رح کے اشارے پر تمام مُریدوں نے خلیفہ کو سلام کرنے پر سبقت نہ کی بلکہ منتظر رہے کہ خلیفہ خود اُنھیں سلام کرے۔ خلیفہ نے سلام کیا تو اُنھوں نے احترام سے اس کے سلام کا جواب دیا۔ اس حرکت کا جواز یہ تھا کہ خلیفہ سوار تھا اور یہ لوگ پیادہ۔[۲۹۲]

**کیکاؤس اوّل کا خط**

اُنھیں دنوں جب ابنِ عربی بغداد میں وقت گزار رہے تھے اور مکاشفات و مشاہدات میں مشغول اور ریاضت و کرامت میں کوشاں تھے تو ۶۰۹ھ میں ایشیائے کوچک کے بادشاہ کیکاؤس اوّل کا خط اُنھیں ملا کہ سُلطان

اُمورِ مملکت اور نصاریٰ سے متعلق معاملات میں ان کا مشورہ چاہتا ہے۔ ابن عربی نے اُس کا جواب لکھا اور آغازِ تحریر میں قولِ پیغمبر صلعم "الدّین النصیحۃ" کا حوالہ دے کر بادشاہ کو نصیحت کی جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کو پند و نصیحت کرتا ہے۔ اس خط میں اُنھوں نے سلطان کو دینی معاملات میں ہدایت کی ہے اور سیاستِ الٰہیہ پر اُس سے گفتگو کی ہے اور سفارش کی ہے کہ اہلِ کتاب سے خاص طور پر بیدار مغزی اور ہوشیاری کے ساتھ معاملہ کرے، اُن ذمیوں کی شرائط لاگو کرے تاکہ دارالاسلام میں وُہ کفر کو نمایاں نہ کر سکیں۔ اور مے فروشی نہ کریں۔[۲۹۳]

کیکاؤس کو ابنِ عربی کا جواب پہنچا تو اُس نے ان سے درخواست کی کہ وہ بغداد چھوڑ کر ملطیہ میں اُس کے دربار میں تشریف لے آئیں تاکہ اُن کے پاس رہنے سے سلطان ان کی نصیحتوں اور تدابیر سے مستفید ہو سکے لیکن اُسے یہ ملاقات میسر نہ آ سکی۔[۲۹۵][۲۹۴]

## حلب کا سفر اور ترجمان الاشواق کی شرح

جیسا کہ اُوپر بیان ہُوا کیکاؤس اوّل نے ابنِ عربی کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی تھی لیکن وہ اناطولیہ نہیں گئے۔ اس سفر کو کسی اور وقت پر اُٹھا رکھا اور بغداد سے جلد ہی حلب روانہ ہو گئے۔ ۶۱۰ھ میں وہاں پہنچے۔ یہاں پہنچ کر دیکھا کہ ترجمان الاشواق کی وجہ سے حلب میں اُن کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہے اور سخت اتہام باندھے جا رہے ہیں اور تنقیدیں کی جا رہی ہیں، لہٰذا اپنے ساتھی بدر حبشی اور اپنے فرزندِ رُوحانی اسماعیل بن سودکین کی فرمائش پر ترجمان الاشواق کی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے اور اس کا نام "ذخائر الاعلاق" رکھا۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔[۲۹۶] پڑھنے والے کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ اس کتاب کے اشعار کے متداول اور سامنے کے معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ وارداتِ الٰہی اور تنزلاتِ رُوحانی کا بیان، جو ظاہری معانی کے پیچھے چھپا ہُوا ہے۔ اِس طرح اُنھوں نے اپنے اُوپر ہونے والی تنقید کا جواب دیا، الزامات کو رَد کیا اور بالآخر یہ ہنگامہ فرو ہو گیا۔ کیا ہی اچھا ہو کہ یہ ماجرا ہم اُنھیں کی زبانی سنیں: "اِن اشعار کی شرح کا سبب یہ ہُوا کہ میرے فرزندوں بدر حبشی اور اسماعیل بن سودکین نے خواہش کی کہ میں یہ جواب لکھوں کیونکہ اُن دونوں نے سُنا تھا کہ حلب کے فقہاء میں سے ایک اس بات سے انکار کرتا ہے کہ یہ اشعار اسرارِ الٰہی کا

بیان کرتے ہیں اور کہتا ہے چونکہ ابنِ عربی صالح اور متدین کہلاتے ہیں۔ لہٰذا وہ واقعات کو چھپانے کے لیے تقدس اور الوہیت کی آڑ لے رہے ہیں، پس میں نے ان اشعار کی شرح کر دی۔ اور قاضی ابن الندیم نے فقہا کی ایک جماعت کے سامنے اس شرح کا کچھ حصہ پڑھا مذکورہ فقیہ نے اسے سن کر توبہ کر لی اور مجھ پر اعتراض سے باز آ گیا۔ میں نے یہ تحریر لکھتے ہوئے اللہ سے استخارہ کیا اور اُن اشعار کی شرح کی جو میں نے رجب، شعبان اور رمضان کے مہینوں میں مکہ مکرمہ میں مناسکِ عمرہ انجام دیتے ہوئے کہے تھے اور اُن ابیات میں معارفِ ربّانی، انوارِ الٰہی، اسرارِ رُوحانی اور علومِ عقلی و شرعی سمجھائے تھے اور اُن کی جانب اشارہ کیا تھا۔ یہ اسرار و معارف میں نے زبانِ تغزّل و تشبیب میں اس لیے بیان کیے تھے اور اُن کے لیے عشقیہ زبان اس لیے استعمال کی تھی کہ لوگوں کو ایسی عبارت، ایسی تحریر زیادہ بھاتی اور ایسی تعبیرات کی طرف اُن کا میلان زیادہ ہوتا ہے اور نتیجتاً اُنھیں سننے اور اُن کی طرف کان لگانے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔ عشقیہ زبان ہر خوش ذوق ادیب اور صاحبِ دل صُوفی کی زبان ہے[۲۹۷]۔ یہ لکھنے کے بعد وہ ایسے کلمات اور الفاظ درج کرتے ہیں جو اُن کے اشعار میں بکثرت آتے ہیں مثلاً طلل، ربوع، مغاں، شموس، بدور، بروق اور اسی طرح کے اور الفاظ۔ ان کی تشریح کے بعد وہ تاکیداً لکھتے ہیں کہ یہ سب الفاظ استعارات و کنایات ہیں، اسرار و انوارِ الٰہی کی تمثیل اور نمائندگی کرنے والے۔ جیسا کہ لکھتے ہیں "میں طلل یا ربوع یا مغاں کے بارے میں جو لکھتا ہوں اور اسی طرح اگر میں ضمائر (ھا، ھو، ھی، ھم) کا استعمال کرتا ہوں اور یونہی اگر میں شعر میں کہتا ہوں کہ تقدیر مجھے نجد یا تہامے گئی اور اسی طرح اگر میں کبھی کہتا ہوں کہ بادل رو پڑے اور شگوفے مسکرا اُٹھے۔

یا چودھویں کے چاند کی بات کرتا ہوں جو اوٹ میں چلا گیا یا سورج جو طلوع ہوا یا سبزہ جو اُگ آیا یا برق و رعد کی بات یا صبا کا ذکر یا نسیم کا تذکرہ یا جنوب اور آسمان اور راستا یا عقیق یا تودۂ ریگ یا پہاڑ یا ٹیلے یا صدائے سنگ یا قریبی دوست یا جرس یا بلندیاں یا باغات یا جنگلات یا قرق گاہ یا اُبھرے ہوئے پستان والی عورتیں جو سورج کی طرح لو دیتی ہیں یا کسی بت کا قصہ اور مختصر یہ کہ اُن میں سے ہر چیز یا اُن جیسی کسی بھی چیز کا جب میں ذکر

کرتا ہوں تو وہ اس لیے ہوتا ہے کہ تو اُن سے چھپے ہوئے حقائق جان لے جو ظاہر ہو چکے ہیں اور اُن انوار کا مشاہدہ کرے جو واضح ہو چکے ہیں۔ خداوندِ افلاک نے ان چیزوں کو میرے یا مجھ ایسے کسی دوسرے آدمی کے قلب پر جو عالم بھی ہو وارد کیا ہے۔ قدسی و علوی صفات نے مجھے جاننے والا کیا ہے جو میری سچائی کا نشان ہے۔ پس اپنے ذہن کو اُن کے ظاہر سے پھیر کر ان کے باطن کی طلب کر تاکہ تو جان سکے۔[۲۹۸]

## دختر رُومی کا دیدار

اس ضروری تنبیہ کے بعد وہ ایک بہت اہم اور دلچسپ واقعہ بیان کرتے ہیں جو اُن کی حیاتِ فکری کے اہم ترین واقعات میں سے ہے اور اُن کے بہت سے عاشقانہ اشعار اور الہامی نغمات کا سبب ہے۔ یہ واقعہ مکہ میں پیش آیا۔ شام ڈھلے وہ مکے میں مشغولِ طواف تھے کہ اچانک اپنے اندر ایک آنند سا محسوس کیا اور اپنے حال میں آرام۔ پھر وہ خلوت کی تلاش میں شہر سے باہر نکل گئے اور ریگزار میں چل دیے۔ اُسی عالم میں مندرجہ ذیل اشعار اُن پر وارد ہوئے :۔

لیت شعری ھل دروا ۔ ایّ قلب ملکوا
وفؤادی لو دری ایّ شعب سلکوا
اتراھم سلموا ۔ لو تراھم ھلکوا
حار ارباب الھوی فی الھوای وارتبکوا

اُس وقت گویا وہ از خود رفتہ ہو گئے تھے کہ اچانک مخمل سے زیادہ نرم ایک ہاتھ نے اُن کا کندھا چھُوا۔ سر گھما کر دیکھا تو ایک دُخترِ رُومی کو اپنے برابر کھڑے پایا کہ اُس وقت تک اُنھوں نے اُس جیسی حسین پیشانی نہ دیکھی تھی اور اُس جیسی شیوا بیانی نہ سُنی تھی اور ایسی نکتہ سنج، شیریں زبان اور خوش سخن دوشیزہ سے پہلے کبھی سامنا نہ ہوا تھا جو ظرافت و لطافت اور ادب و معرفت اور جمال و سلیقہ میں اپنے زمانے کی عورتوں اور دوشیزاؤں میں سب سے ممتاز تھی۔[۲۹۹]

## حلب سے سفر، مکے میں آمد اور کیکاؤس سے ملنے کے لیے مکے سے روانگی

حلب میں ان کا قیام زیادہ نہ رہا، کیونکہ ۶۱۱ھ میں وہ تیسری بار مکہ وارد ہوئے۔ ترجمان الاشواق کی شرح موسوم بہ ذخائر الاعلاق جس کا

آغاز حلب میں ہوا تھا۔ اسی سفر کے دوران مکّے میں تکمیل کو پہنچی۔ لیکن اس مرتبہ مکّے میں بھی اُن کا قیام کچھ زیادہ نہیں رہا کیونکہ ۶۱۲ھ میں ہم اُنھیں سیواس میں پاتے ہیں جہاں سے وہ کیکاؤس سے ملنے کے لیے عازم قونیہ ہوئے۔ سُلطان سے البتہ اُن کی ملاقات نہ ہوسکی، کیونکہ وُہ اپنا پایۂ تخت چھوڑ کر انطاکیہ پر قبضہ کرنے گیا ہُوا تھا۔ مذکورہ بالا سال میں ایک رات سیواس میں اُنھوں نے ایک خواب دیکھا کہ بادشاہ انطاکیہ کی فصیل پر منجنیق لگا کر سنگباری کر رہا ہے اور اس طرح دشمن قوم کا سردار مارا گیا ہے۔ ابنِ عربی نے اپنے خواب کی یہ تعبیر کی کہ بادشاہ دشمن پر فتح حاصل کرلے گا اور انطاکیہ اُس کے قبضے میں آجائے گا۔ اس کے بعد ابنِ عربی سیواس سے نکل کر ملطیہ روانہ ہوگئے۔ وہاں پہنچ کر اُنھوں نے بادشاہ کے نام ایک منظوم خط لکھا جس کے اشعار میں اپنا خواب بھی بیان کیا اور بادشاہ کو فتحِ انطاکیہ کی بشارت دی۔ اس خواب کے ٹھیک بیس دن بعد عیدالفطر کے دن انطاکیہ پر قبضہ مکمّل ہوگیا اور ابنِ عربی کی اِصطلاح میں "سُلطانِ غالب" نے شہر فتح کرلیا۔[۳۰۰]

## حلب کا دوبارہ سفر

کیکاؤس کے زیرِ نگیں دوسرے علاقوں اور سیواس میں ابنِ عربی کا قیام مختصر ہی رہا کیونکہ ۶۱۳ھ میں ہم اُنھیں یحییٰ ابن حبش شہاب الدّین سُہروردی[۳۰۱] کے قتل کے تقریباً ۲۶ سال بعد اُس کے حامی اور دوست الملک الظّاہر[۳۰۲] کے دارالحکومت حلب میں دیکھتے ہیں۔ بادشاہ ابنِ عربی سے بہت دوستانہ سلوک کرتا تھا۔ اور انھیں بنظرِ احترام دیکھتا تھا، اُن کی بات مانتا تھا اور اُن کی درخواست کو قبول کرتا تھا لہٰذا لوگ اُن کی وساطت اور سفارش سے اپنی حاجات سُلطان تک پہنچاتے اور اس طرح یہ پوری ہو جایا کرتیں۔ یہاں تک کہ ایک ملاقات میں لوگوں کی ایک سو اٹھارہ عرضیاں ابنِ عربی نے سُلطان کو پیش کیں اور وہیں بیٹھے بیٹھے ان سب کی حاجت برآری کردی گئی۔ یہی نہیں بلکہ اُن کے کہنے سُننے سے بادشاہ نے اپنے ایک درباری کی جس نے خیانت کی تھی اور بادشاہ کے کچھ راز فاش کر دیئے تھے، جان بخشی کر دی۔[۳۰۳] ہوتے ہوتے ابنِ عربی نے اِس غازی بادشاہ کے وہاں غیر معمولی اہمیت اور رسُوخ پیدا کرلیا اور قرب و منزلت میں بادشاہ کے اِرد گرد کے تمام لوگوں سے بڑھ گئے۔ حتّٰی کہ بادشاہ دینی معاملات اور شرعی مسائل میں اُن کے فتوے

کو فقہائے کے فتاویٰ پر ترجیح دینے لگا اور ابنِ عربی کے سامنے فقہا کی خصوصاً شہر کے بڑے فقہائے میں سے ایک کی شکایت کی اس نے اُسے غلط فتویٰ دیا تھا کہ وہ رمضان کا روزہ افطار کرلے اور اس کی جگہ سال کے کسی اور مہینے میں روزہ رکھ لے۔ بادشاہ نے اس واقعے کی وجہ سے فقہائے پر لعنت بھیجی لیکن ابنِ عربی نے یہ واقعہ سُن کر اُن سب کے لیے رحمت کی دُعا کی۔[۳۰۴]

**دمشق میں قیام**

آخر کار ابنِ عربی اس تمام سیر و سیاحت اور اہلِ طریق مرد و زن سے ملنے اور اربابِ فقہ سے مُلاقات، اہلِ حکومت و سیاست سے دوستی اور علم و حکمت کے گوناگوں شعبوں میں بہت سی گراں قدر کتابیں لکھنے کے بعد ۶۲۰ھ میں ساٹھ سال کی عمر میں دمشق میں اقامت گزیں ہوگئے اور آخرِ عمر تک اسی شہر میں رہے۔ ہاں ایک مرتبہ وہاں سے نکل کر حلب گئے۔ یہ ان کا تیسرا سفرِ حلب تھا۔ ۶۲۸ھ میں ہم اُنھیں حلب میں پاتے ہیں، جہاں وہ حسبِ معمول رُشد و ہدایت میں مشغول تھے۔[۳۰۵] جہاں تک اُن کے احوال و آثار اور قرائن اور خبروں سے پتہ چلتا ہے دمشق میں ابنِ عربی کا اعزاز و اکرام علما، و قضاۃ اور سلاطین و حکّام کی جانب سے دوسری ہر جگہ سے زیادہ ہُوا۔ راوی روایت کرتے ہیں کہ احمد بن خلیل خوئی جو شافعی فقہ کے قاضی القضاۃ تھے اُن کا کہا مانتے تھے اور غلاموں کی طرح خدمت کرتے تھے اور ہر روز اُن کے حضور باریابی کا شرف حاصل کرنے سے پہلے اُن کی طرف سے تین درہم صدقہ کیا کرتے تھے اور قرآن کی یہ آیت پڑھتے تھے :۔ یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰیکُمْ صَدَقَۃً۔[۳۰۶] اسی طرح زین الدین زداوی مالکی قاضی القضاۃ کا عہدہ چھوڑ کر طریقت میں اُن کے پیرو ہوگئے۔ ان کی خدمت میں مصروف رہتے اور اُن کے ساتھ اپنی بیٹی کا نکاح بھی کر دیا۔[۳۰۷] لیکن اس خاتون کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔ جیسا کہ اِشارہ ہُوا، دمشق کے عمّال و حکّام اور اُن کے فرزند اور درباری سب اُنھیں بہ نظرِ احترام دیکھتے تھے اور اُن کی اکرام و تعظیم میں کوشاں رہتے تھے کیونکہ ملک مظفر غازی بن ابی بکر العادل بن ایوب متوفیٰ ۶۴۵ھ بھی ان کا مُرید تھا بلکہ اُس نے ابنِ عربی سے یہ استدعا کی تھی کہ وہ اُسے روایتِ حدیث کی اجازت دے دیں اور اپنے مشائخ، تصنیفات اور اپنی مسموعات اُس کی طرف منتقل کر دیں۔ ابنِ عربی نے یہ درخواست قبول کی اور ۶۳۲ھ یکم محرّم کو اللہ سے

استخارہ کرنے کے بعد سلطان، اُس کے بیٹوں اور اُن تمام لوگوں کے لیے اجازت لکھ دی جنھوں نے کبھی اُن سے استفادہ کیا تھا۔ بایں مضمون کہ یہ لوگ ان تمام مرویات، تالیفات اور تصنیفات کی روایت کرنے کے مجاز ہیں، بشرطیکہ وہ اُس شرط کو ملحوظ رکھیں جو اہلِ فن میں معتبر ہے[۳۰۸] تاہم ابن عربی اس تمام آسائش و نعمت سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اور اس سارے عزت و احترام کے باوصف پہلے کی طرح اپنی زندگی کے اس دور میں بھی عبادت و ریاضت اور زہد و ذکر و خلوت میں مشغول رہے نیز اربابِ طریقت سے میل ملاپ، عارفین کے علوم کی اشاعت اور صوفیاً کی احوال نگاری میں لگے رہے۔ گاہے گاہے وہ لوگوں سے کنارہ کش ہو کر شہر سے باہر چلے جاتے، کبھی صحرا میں نکل جاتے تاکہ بیابان کی تنہائی میں باندازِ دگر ذکر و فکر میں مشغول ہوں، خود کو مخلوق سے جُدا کرلیں تاکہ خالق کے سوا کوئی ہمدم و ہم نشیں نہ رہے۔ محاضرۃ الابرار میں ایسے ہی ایک واقعے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ فلاتِ تیما میں تنہا بیٹھے یہ اشعار پڑھ رہے تھے:

ولی اللہ لیس لہ انیس — سوی الرحمٰن فھولہ جلیس

یذکرہ فی ذکرۃ فیبکی — وحید الدھر جوھرہ نفیس[۳۰۹]

## ھویتِ الٰہی کے ظاہر و باطن کا دیدار[۳۱۰]

۶۲۸ھ میں اسی شہر میں ایک مرتبہ اُنھیں ہویتِ الٰہی کے ظاہر و باطن کا مشاہدہ ہُوا کہ اس سے قبل کسی مکشوف میں یہ مشاہدہ نہیں ہُوا تھا۔ اس کا مشاہدہ ایک نورانی صورت میں ہُوا جو نورِ سپید کی بنی تھی اور جس کے پس منظر میں ایک سُرخ نور چمک رہا تھا۔ اُس کے دیکھنے سے اُنھیں ایسا علم اور معرفت حاصل ہوئی اور اتنی لذت و مسرت ملی کہ ان کی قدرتِ بیان اُس کی تعریف کرنے سے قاصر تھی ـــ یہ واقعہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "اس واقعے سے پہلے نہ میں نے کبھی ایسی صورت دیکھی تھی نہ کبھی ایسا خیال آیا تھا اور نہ کبھی قلب پر اس کا گمان گزرا تھا۔[۳۱۱]

## خواب میں پیغمبر علیہ السلام کی زیارت اور فصوص الحکم کی تالیف

محرم ۶۲۷ھ ہجری کے آخری عشرے میں اسی شہر یعنی دمشق میں پیغمبر صلعم خواب میں یوں ظاہر ہوئے کہ آپ کے ہاتھ میں

کتاب فصوص الحکم تھی اور آپ نے ابن عربی کو اسے لکھنے کا حکم دیا تاکہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں۔ ابن عربی نے بدل وجان فرمانِ نبویؐ کی تعمیل کی اور پورے خلوصِ نیت سے آنحضرتؐ کے ارشاد کے مطابق بلاکم وکاست تحریر میں مشغول ہو گئے۔ یہ کتاب تصوف وعرفانِ اسلامی میں نہایت اہم اور موثر ہے اور دوسری تمام کتابوں پر فوقیت رکھتی ہے۔ اپنے زمانِ نگارش اور زمانِ اشاعت سے لے کر یہ مسلسل عرفان کے موافقین اور مخالفین دونوں کی مورد توجہ چلی آ رہی ہے خصوصاً اُن لوگوں کے لیے جنھیں ابن عربی کے عرفان سے مناسبت ہے بہت سوں نے اس کتاب پر شدید تنقید کی اور اس کے رَدّ اور اس پر جرح کے لیے کتابیں لکھیں۔ ان لوگوں میں سے عبداللطیف بن علی بن سعودی متوفی ۱۳۶ ہجری اور احمد بن عبدالحلیم المعروف بہ ابن تیمیہ ۶۶۱ ہجری تا ۷۲۸ ہجری شامل ہیں۔ اوّل الذکر نے "بیانِ حکم مانی الفصوص من الاعتقادات المفسدہ" کے نام سے کتاب[۳۱۲] لکھی۔ اور مؤخر الذکر نے "الرد الاقوم علیٰ مافی کتابِ فصوص الحکم" تحریر کی۔ تاہم بہت سے لوگوں نے کتاب کو سراہا بھی ___ بہرحال مسلمانوں کے روحانی افکار کی تاریخ میں اس کتاب کی اثراندازی ناقابلِ انکار ہے۔ ایک مدتِ دراز تک دنیائے اسلام کی وسعتوں خاص طور پر سرزمینِ ایران میں عرفانِ نظری کی اہم درسی کتابوں میں شمار ہوتی رہی ہے اور مدتوں بڑے بڑے اہلِ علم اُستاد اور مدرس نہایت ذوق وشوق سے دانشگاہوں دارالعلوموں میں اعلیٰ سطح پر اس کی تعلیم وتدریس میں مشغول رہے ہیں۔ ذی علم اور شارحین پورے اعتقاد اور یقین کے ساتھ نہایت دقتِ نظر سے اور جی لگا کر اس کی شرحیں کرتے رہے ہیں۔ نتیجۃً فصوص کی بہت سی شروح عربی، فارسی، ترکی اور دوسری اسلامی زبانوں میں منصۂ شہود پر آ گئیں جن کی تعداد محققین کی گنتی کے مطابق سو کو پہنچتی ہے[۳۱۳]۔ جن میں معتبر ترین شرحیں یہ ہیں: شرح مویدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی، داؤد قیصری، عبدالرحمٰن جامی، عبدالغنی نابلسی، رکن الدین شیرازی اور آخر میں ابوالعلی عفیفی[۳۱۴]۔

**دیوان کی تدوین**

گمان ہے ۶۲۰ھ کے دوران میں جب وہ دمشق میں مقیم تھے انھوں نے اپنے اشعار کا دیوان مرتب کرنا شروع کیا اور یہ کام ۶۳۱ھ تک

توفیقاً جاری رہا اور احتمال ہے کہ ان کے آخر عمر تک چلتا رہا۔ کیونکہ وہ اس دیوان میں بعض مقامات پر اُس خواب کا تذکرہ کرتے ہیں۔ جو ۶۲۰ھ میں دمشق میں دیکھا جس میں اُن کے فرزندِ رُوحانی شمس الدین اسمٰعیل بن سودکین نے ایک نُور دیکھا جو ان کے آگے آگے چل رہا ہے اور یہ اشعار سُنائی دے رہے ہیں:

انا فی العالم الذی لا اراکم — کمسیح النصاری بین الیهود

ما اذا ما رایتکم نصب عینی — انا واللہ فی جنان الخلود[۲۱۵]

اور اسی کتاب میں دوسری جگہ ایک خواب مذکور ہے جو ۶۳۱ھ میں دیکھا گیا۔[۲۱۶]

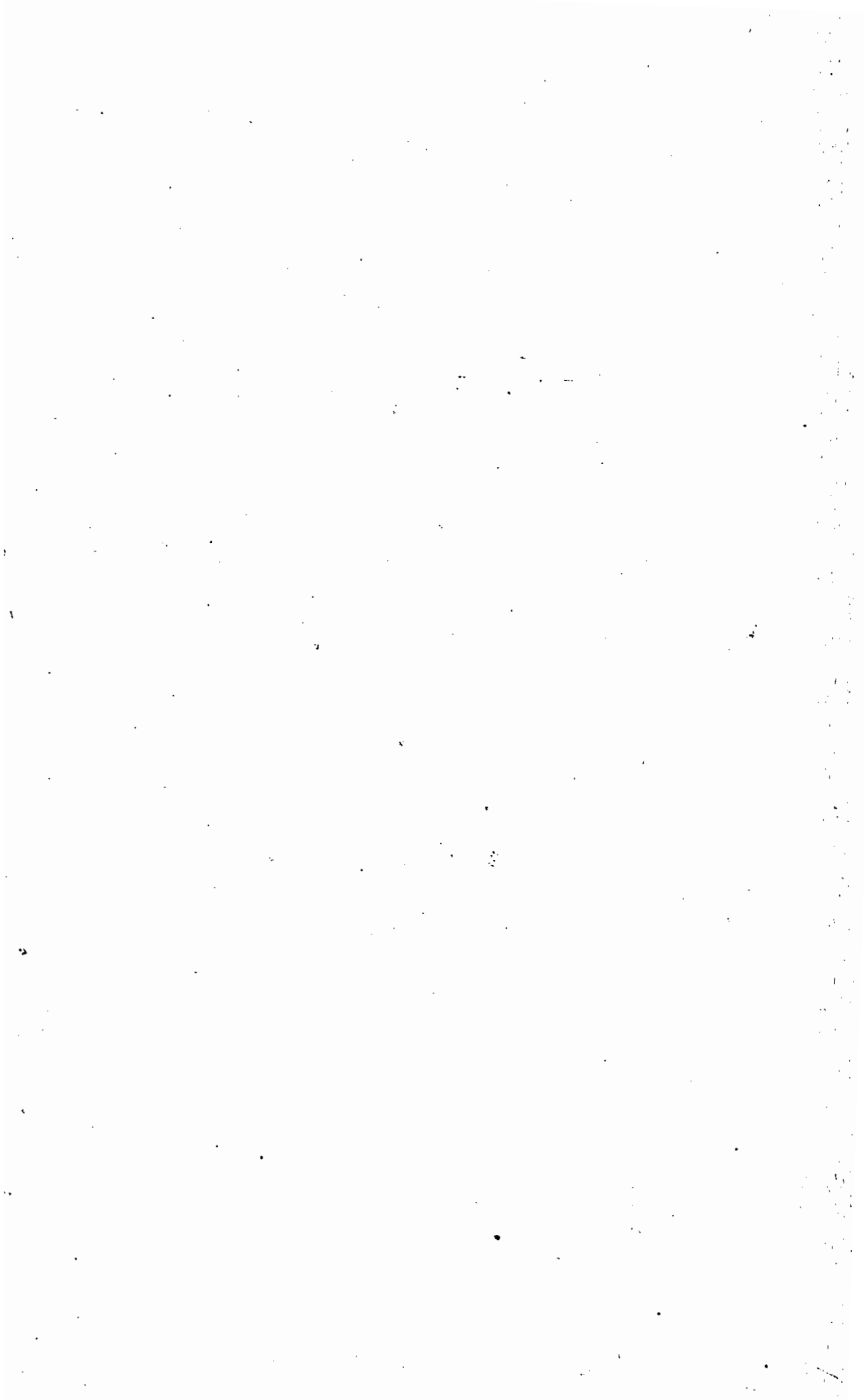
**فتوحات سے فراغت** انھیں برسوں میں اپنی بڑی کتاب فتوحاتِ مکیّہ کی تکمیل کی۔ اس کتاب کی تحریر میں وہ قریب ۳۵ سال مصروف رہے کیونکہ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اُنھوں نے ۵۹۹ھ میں فتوحات کی تالیف شروع کی اور ۲۴ ربیع الاوّل ۶۳۶ھ یعنی اپنی وفات سے دو سال پہلے چہارشنبے کے دن صبح کے وقت اس کی تحریر سے فراغت پائی۔ جیسا کہ چوتھے جزء کے خاتمے پر لکھتے ہیں: "یہ باب جو خاتمۃ الکتاب ہے۔ اس کی تحریر سے فراغت ۲۴ ربیع الاوّل چہارشنبہ ۶۳۶ھ کی صبح کو ہوئی۔ بخط محمد بن علی بن محمد بن العربی الطائی الحاتمی[۲۱۷]

**وفات** ابنِ عربی ضعف و پیری کے باوجود تالیف و تصنیف اور عبادت و ریاضت میں مشغول رہے۔ اُن کا انتقال ۸۰ برس کی عمر میں دمشق میں قاضی محی الدین محمد ملقب بہ ذکی الدین[۲۱۸] کے گھر پر ہُوا۔ اُن کے اعزہ اور مُریدین بھی موجود تھے ——— ۶۳۸ھ ربیع الاوّل کی اٹھائیسویں تاریخ اور جمعے کی رات تھی یعنی عیسوی حساب سے ۱۶ نومبر ۱۲۴۰ء[۲۱۹] اُنھیں شہر کے شمال میں کوہ قاسیون کے دامن میں قریۂ صالحیہ کے مقام پر قاضی محیّ الدین مذکور کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ شجرات الذہب میں آیا ہے "ابنِ عربی رضی اللہ عنہ کا انتقال ۲۲ ربیع الاوّل کو دمشق میں قاضی محی الدین الذکی کے مکان پر ہُوا۔ اُنھیں قاسیون لے جایا گیا وہیں ان کی قبر بنی جو جنّت کے باغوں میں سے ایک ٹکڑا ہے۔ واللہ اعلم۔[۲۲۰] سلاطینِ آلِ عثمان اس صُوفی بزرگ اور مشہور عارف کو ہمیشہ نگاہِ احترام سے دیکھتے رہے ہیں اور اس

کے اعزاز و تکریم میں سرگرداں رہے ہیں کیونکہ وہ نصاریٰ پر اپنی فتح اور خصوصاً قسطنطنیہ پر قبضے کو ابن عربی کی دُعا کی برکت سمجھتے تھے اور ان کا اعتقاد تھا کہ ابن عربی نے اس فتح کی پہلے سے خبر دے دی تھی۔[۲۲۱] لہٰذا جب سلطان سلیم خان شام آیا تو ان کی قبر کی تعمیر پر توجہ کی اور مزار کے پاس ایک مسجد اور ایک بڑا مدرسہ بنوایا اور اس کے لیے بہت سے اوقاف مقرر کیے۔[۲۲۲] جیسا کہ راویانِ اخبار نے لکھا ہے کہ خود ابن عربی نے اس واقعے کی پیش گوئی کی تھی اور جفر پر اپنی کتابوں میں سے ایک میں جو غالباً "کتاب الشجرۃ النعمانیہ"[۲۲۳] ہے، لکھا ہے: "جب سین شین میں داخل ہوگا، محی الدین کی قبر ظاہر ہوگی۔"[۲۲۴] "نفح الطیب" کے مؤلف نے شعبان، رمضان اور اوّل شوال ۱۰۳۷ھ میں ان کی قبر کی زیارت کی۔ وہ لکھتا ہے: "میں نے ان کی قبر کی زیارت کی اور اس سے بار بار برکت حاصل کی اور وہاں میں نے انوار کی چمک ظاہر پائی اور کوئی بھی انصاف پسند اُن واضح احوال سے انکار نہیں کر سکتا، جن کا مشاہدہ ابن عربی کی قبر پر ہوتا ہے۔ زیارتِ قبر کے لیے میں شعبان، رمضان، اوّلِ شوال ۱۰۳۷ ہجری میں گیا۔"[۲۲۵]

---

# حصّۂ اوّل

## باب ۲

## ابنِ عربی کے اساتذہ، مشائخ اور کُتب و رسالات

**مقدّمہ** پچھلے باب میں بعض موزوں مقامات پر ابنِ عربی کے اساتذہ میں کئی اُستادوں اور ان کی کئی ایک کتابوں کی طرف اشارہ کیا گیا، مگر جیسا کہ چاہیئے تھا حق ادا نہ ہوا۔ لہٰذا اسی وجہ سے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کے اساتذہ و مشائخ اور کتب و رسائل کا تعارف ایک علیحدہ باب میں ذرا کھل کر واضح اسلوب میں کرایا جائے تاکہ جہاں تک ہو سکے ہم اس زمانے کے رائج الوقت علوم و معارف سے اُن کے قلبی تعلق اور اسلوبِ فکر کا بطریقِ احسن سراغ لگا سکیں اور اُن کی درخشندہ شخصیت اور علم و فضل میں اُن کے اعلیٰ و ارفع مقام کو واضح طور پر پہچان سکیں۔ حق تو یہ ہے کہ وہ ماہرِ فقہ، صوفیٔ صافی، عارفِ کامل، فاضلِ اجل، اعجوبۂ نسلِ انسانی اور نابغۂ روزگار تھے۔ راہِ طریقت کے سالکوں، حقیقتِ حق کے متلاشیوں، زہد و ریاضت اور خلوت نشینی کے دلدادوں میں وہ یکتا تھے۔ اُن کا کوئی ثانی نہیں۔ اس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ زہد و ریاضت، تصوّف اور اسلامی عرفان کی تاریخ میں اُن کی علمی استعداد کے کمال، ان کی وسیع معلومات، اُن کے اساتذہ اور مشائخ کی کثرت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثیر تعداد کے لحاظ سے متقدّمین و متاخرین میں سے کوئی بھی ان کے پائے کو نہیں پہنچا۔ سچ پوچھو تو یہ داستان سُننے اور سُنانے کے لائق ہے کہ کس طرح اس نادرۂ روزگار نے اپنی پوری زندگی، عنفوانِ شباب بلکہ لڑکپن سے لے کر بڑھاپے

اور آخری ایام تک مسلسل بڑی عالی ہمتی، نیک نیتی، حیرت انگیز مسرت و انبساط، حیران کن عزم و استقلال اور انتہائی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم کے حصول اور پھر پورے صدق و یقین کے ساتھ ان کی نشر و اشاعت میں صرف کر دی۔ انھوں نے زہد و ریاضت، سیر و سلوک اور کشف و شہود کو پڑھنے، سیکھنے، تحقیق و تفکر اور درس و بحث سے کبھی الگ نہ سمجھا۔ لہٰذا جس یقین محکم کے ساتھ وہ جہاں عرفانِ حقیقی کا جویا رہا ہے، اسی ذوق و شوق سے رائج الوقت علوم اور سوشل نصاب کو اِک متاعِ گراں بہا سمجھ کر ان کے حصول کے لیے بھی سختیاں اُٹھاتے رہے۔ مختلف علوم و فنون کے ماہر اساتذہ کے حلقۂ درس و تدریس سے کبھی غیر حاضر نہ ہوئے۔ نہ مدارس و مکاتب سے کبھی منہ موڑا اور نہ اپنی یادداشتوں سے بلکہ اس کے برعکس اُنھیں جب کبھی اور جہاں کہیں اُستادِ کامل اور شیخ خدا مست کا پتہ چلتا، خواہ کسی حالت میں ہوتے بڑے اشتیاق و عقیدت کے ساتھ اُدھر کا رُخ کرتے اور پھر جب فرصت ملتی تو پورے انہماک اور ذوق و شوق سے تالیف و تصنیف میں مصروف ہو جاتے۔ اسی جستجو اور تگ و دو کا نتیجہ ہے کہ اُنھوں نے نامور اور عالی مقام اساتذہ سے اکتسابِ فیض کیا۔ بڑے بڑے بزرگوں سے حدیثیں سُنیں اور اُن سے روایت کی اجازت حاصل کی۔ ان اساتذہ اور مشائخ کی تعداد ستر تک پہنچتی ہے اور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان میں سے بعض عالمِ اسلام کی برگزیدہ ہستیاں اور نابغۂ روزگار ہیں جو فقہ و حدیث میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں اور جنھوں نے نوعِ انسانی کی تعلیم و تربیت کی داغ بیل ڈالتے، اس کی آبیاری کرنے، اور علومِ اسلامی کی ترویج میں شاندار کردار ادا کیا، اس کے ساتھ ساتھ خود ابنِ عربی بھی آنے والی نسلوں کے لیے متعدد بیش بہا کتابیں لکھیں جو ان کی یاد کو تازہ رکھتی ہیں۔ ان تصنیفات کی کثرت آدمی کو حیران کر دیتی ہے۔ ان کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ان میں اکثر کتابیں تو نہایت ہی مؤثر ثابت ہوئیں اور ایسا فروغ پایا کہ مدّتِ مدید اور عرصۂ بعید سے کامل اساتذہ ان کی تدریس و تعلیم، ماہر شارحین ان کی شرح و بسط اور دلدادگانِ عرفان و معرفت ان کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے ہیں۔ فی الحال ہم اُن کے اساتذہ اور مشائخ کے اسمائے گرامی کا ذکر کرتے ہیں اور جہاں کہیں ممکن ہوا تو مناسب اور

موزوں مقام پر ان کی علمی شخصیت کا تعارف بھی کرا دیا جائے گا اور اُن کے اوصاف اور ان کی تالیفات و تصنیفات پر بھی تبصرہ کر دیا جائے گا تاکہ ان اساتذہ کی علمی استعداد اور قابلیت سے اُن کے مایہ ناز شاگرد کی علمی استعداد کا اندازہ ہو سکے۔ ہم یہ بتا دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ اُن مشائخ اور صوفیاء کے علاوہ ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے اور جن کی زیارت کی توفیق بھی نصیب ہوئی اور جن کے محضر کمالات سے اکتسابِ فیض کی سعادت پائی۔ ان میں سے اکثر و بیشتر تو اہلِ ریاضت و مجاہدت اور سالکان راہِ طریقت تھے جب کہ بعض دیگر مدرس و معلم، مباحث کار، مفتی، قاضی اور متشرع اصحاب تھے۔

## اساتذہ اور مشائخ روایت کے اسمائے گرامی

**حافظ ابو بکر محمد بن خلف لخمی[۱]:** جیسا کہ پہلے بھی اشارۃً ذکر آچکا ہے کہ وہ اشبیلیہ میں ابن عربی کے استادوں میں سے تھے۔ محمد بن شریح رُعینی[۲] کی لکھی ہوئی کتاب "کافی" کی روایت کے مطابق اُنھوں نے قرآن مجید کو سات قراءتوں کے ساتھ اسنادِ کامل سے پڑھا جن کا کہنا ہے کہ مذکورہ بالا کتاب اُنھوں نے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن شریح بن محمد بن شریح رعینی[۳] سے سُنی جنھوں نے خود اپنے والدِ بزرگوار سے یہ روایت پائی تھی۔

**ابو القاسم عبد الرحمٰن غالب شراط قرطبی[۴]:** اس اسنادِ اجل سے بھی اسی مذکورہ بالا کتاب "کافی" کی روایت کے مطابق اشبیلیہ ہی میں قرآن حکیم کا درس لیا۔ ان تک بھی یہ روایت کتاب کے مؤلف کے بیٹے یعنی ابو الحسن شریح بن محمد سے پہنچی۔

**ابو الحسن شریح بن محمد شریح رُعینی:** ان سے بھی قرآت کا درس لیا۔ اُنھوں نے کتاب "کافی" اس کتاب کے مصنف یعنی اپنے والد بزرگوار سے بِلا واسطہ پڑھی۔

**قاضی ابو محمد ابو عبد اللہ بازلی:** شہر فاس کے قاضی تھے۔ اس فاضل قاضی ابو محمد کی مقری

کی لکھی ہوئی کتاب تبصرہ جو قرآتِ سبعہ کے زمرے میں آتی ہے۔ ان کی تمام تصنیفات وتالیفات کا ابنِ عربی کو درس دیا اور پھر عام روایت کی اجازت بھی عطا کی۔

**قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن ابی حمزہ** | ابوعمرو عثمان بن ابی سعد دانی[۶] مقری کی لکھی ہوئی کتاب التفسیر کو جو قرآتِ سبعہ کے زمرہ میں آتی ہے انھیں سے سنا۔ مذکورہ بالا کتاب کو استاد نے ایک واسطے سے اپنے باپ اور نیز کتاب کے مؤلف ابوعمرو سے پڑھی اور پھر اسی مؤلف کی ساری تصنیفات وتالیفات انھیں سنائیں اور روایت کی اجازت بھی دی۔

**قاضی ابوعبداللہ محمد بن سعید بن دربون[۷]** | ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ نمیری شاطبی[۸] کی تقصی نامی کتاب کو ان سے سنا۔ نیز اسی مؤلف کی دیگر تالیفات مثلاً "استذکار"، "تمہید"، "استیعاب" اور "انتقا" بھی اسی استاد سے سنیں اور روایت کی اجازت پائی۔

**ابومحمد عبدالحق بن عبداللہ اشبیلی[۹]** | بجایہ کے خطیب اور مشہور محدث تھے۔ انھوں نے خود اپنی تصانیف مثلاً تلقین المبتدی، الاحکام الصغری والوسطی والکبری، کتاب التہجید اور ردّ یہی ابومحمد علی بن احمد بن حزم کی کتابیں بھی انھیں سنائیں۔

**عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل بن حرستانی[۱۰]** | ان سے صحیح مسلم سنی۔ خود انھوں نے یہ کتاب فراوی عبدالغفار جلودی، ابراہیم مروزی اور مسلم سے سنی اور انھیں روایت کی عام اجازت بھی دی۔

**یونس بن یحییٰ ابن ابوالحسن عباسی ہاشمی نزیل مکہ** | علم حدیث اور طریقت وسلوک[۱۱] کی کتب جن میں صحیح بخاری بھی شامل ہے، ان سے سنیں۔

**مکین الدین ابوشجاع زاہد بن رستم اصفہانی بزاز** | جنھیں مکہ معظمہ میں مقام ابراہیم پہ امامت کا شرف حاصل تھا۔ ان کے متعلق پہلے بھی

بیان کیا جاچکا ہے کہ ہمارے شیخ نے ابو عیسیٰ بن محمد بن عیسیٰ ترمذی کی کتاب الجامع والملل کو اس اُستادِ گرامی سے سُنا۔ یہ کتاب بھی اہلِ سُنّت والجماعت کے نزدیک صحاح ستہ میں سے ہے۔ اُستادِ مکرم نے مذکورہ بالا کتاب انھیں کرخی، خزاعی محبوبی اور مسلم کی طرف سے سُنائی اور عام اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

**البرہان نصر بن ابی الفتوح بن عمر حصری** | جنھیں مکہ معظمہ میں مقامِ حنابلہ پہ امامت کا شرف حاصل تھا۔ ان سے بھی آپ نے بہت سی کتابیں سُنیں۔ اُن میں سے ایک سنن ابو داؤد سجستانی[۱۲] ہے جو صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے۔ اس کامل اُستاد نے یہ کتاب انھیں مندرجہ ذیل چار وسیلوں سے سُنائی (۱) ابو جعفر بن محمد بن علی بن سمنانی (۲) ابو بکر احمد بن علی بن ثابت خطیب (۳) ابو عمر قاسم بن جعفر بن عبد الواحد (۴) ہاشمی مصری، ابو علی محمد بن احمد بن عمر لؤلؤی اور ابو داؤد نے انھیں روایت کی عام اجازت بھی عطا کی اور ابن ثابت خطیب کی کتابوں کو بھی ابو جعفر سمنانی کے وسیلہ سے انھیں سُنایا۔

**سالم بن رزق اللہ افریقی** | ابو عبداللہ مازری[۱۳] کی کتاب "المعلم لفوائد مُسلم" کو ان سے سُنا۔ استاد مذکور نے اسے اس کے مؤلف مازری سے سُنا، اس کے علاوہ اُنھوں نے ابن عربی کو اپنی ساری تصنیفات و تالیفات سُنائیں اور عام اجازت بھی عطا کی۔

**محمد ابو الولید بن احمد بن محمد بن سبیل** | ان کی بہت سی تصنیفات کو انہی سے پڑھا۔ استاد مذکور نے اپنی تالیفات میں سے "نہایۃ المجتہد" "کفایۃ المقتصد" اور کتاب الاحکام الشرعیہ کے اصل نسخے ان کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ میری شنید ہیں مگر اجازت کی تصریح نہ کی[۱۴]۔

**ابو الوائل بن العربی** | قاضی ابن العربی کی کتاب سراج المہتدین کو ان سے سُنا۔ ابو الوائل نے مذکورہ بالا کتاب اُنھیں خود مؤلف کی طرف سے روایت کی اور عام روایت کی اجازت بھی دی۔

**ابو الثنا محمود بن مظفر اللبّان:** ابن خمیس[۱۵] کی کتابوں کو اس اُستاد فاضل نے خود مؤلف

ہی کی طرف سے اُنھیں سُنائیں۔

**محمد بن محمد بن محمد بکری**

رسالہ قشیری کو ان سے سُنا۔ اُستاد نے مذکورہ بالا رسالہ مؤلف کے پوتے ابوالاسعد عبدالرحمٰن بن عبدالواحد بن عبدالکریم بن ہوازن قشیری سے سُنا جنھیں خود مؤلف سے سُننے کا شرف حاصل تھا اور عام روایت کی اِجازت تھی۔

ضیاء الدین عبدالوہاب بن علی بن علی بن سکینہ جو شیخ البغداد تھے۔ اس شیخ بزرگ سے بھی حدیث کا درس اور ساتھ ہی عام اجازت بھی لی۔

ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف تالیقانی قزوینی[۱۶] نے بیہقی[۱۷] کی تالیفات انھیں سُنائیں اور عام اجازت بھی عطا فرمائی۔

ابوطاہر احمد بن محمد بن ابراہیم سے بھی روایت کی عام اجازت حاصل کی۔

**ابوطاہر سِلَفی اصفہانی**[۱۸]

خود ابنِ عربی کے تحریر کے مطابق اس مردِ کامل نے انھیں ابوالحسن شریح بن عمر بن شریح رُعینی مقری کی تالیفات سُنائیں اور اُسے روایت کی اجازت بھی دی۔ اسی طرح اس اُستاد نے محمد نصار بیہقی کی تالیفات بھی انھیں سُنائیں۔

جابر بن ایوب حضرمی نے بھی انھیں ابوالحسن شریح بن محمد بن شریح رُعینی مقری سے آگاہ کیا اور ابنِ عربی کو مزید اجازت بھی دی۔

محمد بن اسماعیل بن قزوینی نے بھی انھیں روایت عامہ کی اجازت مرحمت فرمائی۔

ابن عساکر[۱۹] ایک نامور مؤرخ اور بزرگ تھے، اُنھوں نے بھی ابنِ عربی کو اجازت عطا کی۔

ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی جوزی[۲۰] نے اپنی تمام نثری اور منظوم تالیفات کو روایت کرنے کی انھیں تحریری طور پر اجازت دی۔ ان میں سے بعض کتب مثلاً صفوۃ الصفوہ اور مثیر العزام کے ناموں کا انھوں نے ذکر بھی کیا ہے۔

ابن مالک[۲۱] نے مصنف کی طرف سے ابنِ عربی کو مقامات حریری سُنائے۔ مذکورہ بالا اساتذہ کے علاوہ بھی ابنِ عربی نے اپنے اساتذہ اور مشائخ میں بہت سے ناموں کا ذکر کیا ہے جو

ب کے سبب اپنے دور کے نامور ادیبوں اور عالموں اور فقہ و حدیث کے اماموں میں شمار ہوتے
ہے۔ انہی میں مندرجہ ذیل اسمائے گرامی بھی شامل ہیں:۔ ابوعبداللہ بن الغزی الفاخری، ابوسعید
بد اللہ بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، ابوالقاسم خلف بن لشکوال[۲۲]، قاسم بن علی بن حسنی بن
ہبتہ اللہ بن عبداللہ بن حسن شافعی، یوسف بن حسن بن ابوالنقاب بن حسن اور ان کے
بھائی، ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن غالب، محمد بن یوسف بن علی غزنوی خفاف، ابوحفص عمر
ن عبدالمجید بن عمر بن حسن بن عمر بن احمد قرشی، ابوبکر بن ابی الفتح شیخانی، مبارک بن علی
ن حسین طباخ، عبدالرحمٰن بن اُستاد المعروف ابن علوان، عبدالجلیل زنجانی، ابوالقاسم
ہبتہ اللہ بن شداد موصلی، احمد بن ابن منصور، محمد بن ابی المعالی صوفی المعروف ابن الشاہ
مد بن ابی بکر طوسی، مہذب بن علی بن ہبتہ اللہ ضریر، رکن الدین احمد بن عبداللہ بن احمد بن عبدالقاہر
وسی خطیب اور اُن کے بھائی، شمس الدین ابوعبداللہ قرمانی، عبدالعزیز بن اخضر، ابوعمران
ثمان بن ابی یعلی بن ابی عمرا بہری شافعی جو اولاد برّ آبن عازب سے تھے۔ سعید بن محمد بن
بی المعالی، عبدالحمید بن محمد بن علی بجابی المرشد قزوینی، ابوالنجیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمٰن
ن عبدالکریم فاسی، ابوالحسن علی بن عبداللہ بن حسین رازی، احمد بن منصور جوزی، ابومحمد بن اسحٰق
ن یوسف بن علی، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ حجری، ابوالصبر ایوب بن احمد مقری، ابوبکر
مد بن عبید سکسکی، عبدالودود بن سمعون قاضی سبک[۲۳] عبدالمنعم بن قرشی خزرجی، علی بن
عبدالواحد بن جامع، ابوبکر بن حسین قاضی مرسیہ، ابوجعفر بن یحییٰ ورعی ابن ہزیل (انھوں
نے اپنی تمام تالیفات جن میں "الروض والانف فی شرح السیرہ اور المعارف والاعلام"
بھی شامل ہیں انھیں سنائیں)۔ ابوعبداللہ بن فخار مالقی محدث، ابوالحسن بن صائغ انصاری
المشکل فی الحدیث اور شعب الایمان کے مؤلف۔ موسیٰ بن عمران
میرتلی، الحاج محمد بن علی بن اخت ابی الربیع مقومی اور علی بن نصر، کیکاؤس اوّل کے نام
بن عربی نے جو خط لکھا اُس سے پتہ چلتا ہے کہ مذکورہ بالا اشخاص کے علاوہ جن کی تعداد
ستر تک پہنچتی ہے ان کے اور بھی اساتذہ اور مشائخ تھے لیکن طوالت کے خوف اور
تنگیِ وقت کے باعث ان کے ناموں کے مفصل تذکرہ سے اجتناب کیا ہے۔[۲۴]

## کُتب اور رسالات کی فہرست

اس باب کے آغاز میں ابنِ عربی کی شبانہ روز محنت اور اُن کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت کا اشارۃً ذکر کیا تھا۔ اب اس امر کے سلسلہ میں استدلال دعویٰ اور مزید وضاحت کی خاطر ہم ذرا تفصیل سے بات کرنا چاہتے ہیں تاکہ ثابت ہوسکے کہ یہ نامور صوفی حقیقتاً دُنیائے اسلام کے سب سے زیادہ محنتی اور صاحبِ استعداد ادیب تھے۔ دُنیائے اسلام کا کوئی ادیب، حتیٰ کہ کندی، ابنِ سینا اور امام غزالی جیسے محنتی اور دانا ترین اصحاب بھی تالیف و تصنیف کی کثرت میں اُن سے لگا نہیں کھاتے۔

سال ۶۳۲ھ میں دمشق کے کیکاؤس اوّل کے نام لکھے جانے والے نامہ میں وہ خود ان تالیفات کو دو سو چالیس کے لگ بھگ بتاتے ہیں اور وضاحت بھی کرتے ہیں، کہ ان میں سب سے مختصر تالیف ایک جلد اور سب سے بڑی تالیف ایک سو جلدوں پر مشتمل ہے[۲۵]۔ وہ رسالہ جو انھوں نے بعض اصحاب کی خواہش کے جواب میں لکھا اس میں ان تالیفات کی فہرست میں دو سو اڑتالیس تصانیف کا ذکر کیا گیا[۲۶]۔ عبدالوہاب شعرانی نے ان کی تالیف و تصنیفات کی تعداد چار سو اور چار سو دس کے درمیان لکھی ہے[۲۷]۔ اور عبدالرحمٰن جامی نے ان کی تعداد پانچ سو سے بھی متجاوز قرار دی ہے[۲۸]۔ ہدیۃ العارفین کے مؤلف اسماعیل پاشا بغدادی نے ان کی چار سو چھہتر کتابوں اور رسالوں کے نام لکھے ہیں[۲۹]۔ بروکلمن اپنی تحقیق میں ایک سو پچاس کتب اور رسائل تک پہنچتا ہے[۳۰]۔ کورکیس عوّاد جس نے اس ضمن میں خاصی چھان بین کی ہے اس نے پانچ سو ستائیس کتابوں کے ناموں تک دسترس پائی ہے[۳۱]۔

سب سے آخر میں عثمان یحییٰ نے اپنی تحقیقات اور تفتیشات کی بنا پر آٹھ سو اڑتالیس کتابوں اور رسالوں کا نام لیا ہے[۳۲]۔ یہ بات بھی ان کہی نہ رہے کہ ابنِ عربی نے خود لکھا ہے کہ میرے بعض دوستوں نے مجھے بتایا کہ وہ میری چار ہزار تحریروں کو معرضِ ضبط میں لائے ہیں[۳۳]۔ یہ یقیناً محلِ نظر، بعید از قیاس اور غیر اغلب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک ہم سے ہوسکا ہم نے اُن کی پانچ سو گیارہ تالیفات کے نام و نشان کا ذکر کیا ہے جن میں سے بعض تو یقیناً انہی کی

تالیفات ہیں اور بعض کے متعلق گمان غالب ہے کہ ان کے قلم سے نکلی ہیں؛ تاہم یہ وسیلہ ان کے مقام کی عظمت، ان کی معلومات کی کثرت، ان کی ہمہ دانی اور محنت و جانفشانی پر دلالت ضرور کرتا ہے۔ اس سے قارئین کو اُن کی تالیفات و تصنیفات کے ناموں سے آشنائی ہو جاتی ہے۔ اپنی اس یادداشت میں ہم سب سے پہلے ان کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کا اُنھوں نے اپنے مذکورہ بالا خط اور رسالہ میں خود اندراج کیا ہے۔ لبدازاں ہم ان کی تمام تالیفات کی طرف رجوع کریں گے۔ جن کا تذکرہ مختلف کتابوں میں درج ہے یا لائبریریوں میں پایا جاتا ہے:۔

۱۔ کتاب الاباءِ العلویات والامہات السفلیات والمولدات (کتاب شیخ)

۲۔ کتاب الابداع والاختراع (کتاب الثاء)

۳۔ کتاب الادب۔

۴۔ الاجوبۃ العربیہ من المسائل الیوسفیہ۔

اُن کے کسی یُوسف نامی دوست نے جو مسائل اُن سے پوچھے ابنِ عربی نے جواب دیئے ہیں:۔

۵۔ الاجوبۃ علی المسائل المنصوریہ (یہ کتاب سو سوالوں پر مشتمل ہے۔ ان کے ایک منصور نامی دوست نے ان سے سوال کیے ہیں، جن کے ابنِ عربی نے جواب دیئے ہیں۔)

۶۔ الاحتفال فیما کان علیہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم من سنن رسنتی) الاحوال (سنن رسُولؐ کو یکجا کرنے کے سلسلہ میں)

۷۔ کتاب الاحجار المتفجرہ والمنشقہ والھابطۃ (کتاب رب)

۸۔ کتاب الاحدیہ (کتاب الالف) یہ کتاب باری تعالیٰ کی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔ نیز اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ واحد ظہور کے مراتب میں ظاہر ہے۔ اعداد ظہور پذیر ہوتے ہیں اور مٹ جاتے ہیں لیکن واحد بدستور قائم و دائم رہتا ہے۔

۹۔ کتاب الاحسان (کتاب شین)

۱۰۔ اختصار سیرۃ النّبی صلعم۔

۱۱۔ الاربعین حدیثۃ المتقابلہ والاربعین الطوالات[۳۴]۔

۱۲۔ الارتقاء الی انتضاض ابکار البقاء المخدّرات بخیمات اللقاء۔ یہ کتاب تین سو ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کے دس حصے ہیں۔ گویا تین ہزار حصوں پر مشتمل ہے۔

۱۳۔ کتاب الارواح (کتاب ھب)

۱۴۔ کتاب الازل (کتاب التاء[۳۵])

۱۵۔ کتاب الاسرا الی المقام الاسراء[۳۶]۔

۱۶۔ کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار (کتاب رب)

۱۷۔ کتاب الاسم والرسم۔

۱۸۔ کتاب الاسماء (کتاب نج)

۱۹۔ کتاب الاشارات فی اسرار الاسماء الٰہیہ والکنایات۔

۲۰۔ کتاب اشارات القرآن فی عالم الانسان۔

۲۱۔ کتاب الاعراف۔

۲۲۔ کتاب الاعلاق فی مکارم الاخلاق۔

۲۳۔ کتاب الاعلام باشارات اھل الالھام والافھام فی شرح الاعلام[۳۷]۔

۲۴۔ کتاب الافراد وذوی الاعداد۔

۲۵۔ کتاب الامر والخلق۔

۲۶۔ کتاب الامر والمحکم المربوط فی معرفۃ ما یحتاج الیہ اھل طریق اللہ تعالیٰ من الشروط[۳۸]۔

۲۷۔ کتاب الانزال الغیوب علی مراتب القلوب۔

۲۸۔ کتاب الانزلات الوجودیّۃ من الخزائن الجودیّۃ۔

۲۹۔ کتاب انس المنقطعین برب العالمین (ہر شے سے انقطاع کرکے رب العالمین

کے ساتھ ملنے والوں کے بارے میں۔

۳۰۔کتاب الانسان الکامل والاسم الاعظم (یا کتاب عد)

۳۱۔کتاب الانسان (کتاب ذا)

۳۲۔کتاب انشا الجداول والدوائر والدقائق والرقائق والحقائق۔"[۳۹]

۳۳۔کتاب انوار الفجر فی معرفۃ المقامات والعاملین علی الاجر وعلی غیر الاجر۔ اس کتاب کا نام انوار الفجر اس لیے رکھا ہے کہ انھوں نے ہمیشہ اسے فجر (تڑکے تڑکے) یا طلوعِ آفتاب کے وقت لکھا۔

۳۴۔ رسالۃ الانوار فیما یمنح صاحب الخلوۃ من الاسرار۔[۴۰]

۳۵۔کتاب الاولین۔

۳۶۔کتاب الایجاد الکونی والمشہد العینی بحضرۃ الشجرۃ الانسانیۃ والطیور الاربعۃ الروحانیۃ۔

۳۷۔کتاب ایجاز البیان فی الترجمۃ عن القرآن۔

۳۸۔کتاب الباء (کتاب فاء) اس میں توالد وتناسل یعنی افزائش نسل انسانی کی طرف اشارات ہیں۔

۳۹۔کتاب البروج (کتاب ذب)

۴۰۔البغیۃ فی اختصار کتاب الحلیۃ۔[۴۱]

۴۱۔کتاب البقا (کتاب فد)

۴۲۔کتاب تاج التراجم۔[۴۲]

۴۳۔کتاب تاج الرسائل ومنہاج الرسائل[۴۳]۔ یہ مؤلف کے اپنے اور خانہ کعبہ کے مابین مکالمات ہیں جو سات رسالوں پر مشتمل ہے۔

۴۴۔کتاب التجرید والتفرید۔

۴۵۔کتاب التجلیات[۴۴]۔

۴۶۔کتاب التحفۃ الطرفۃ۔

۴۷۔ کتاب التحقیق فی شأن سر الذی وقر فی نفس الصدیق بالتحقیق فی الکشف عن سر الصدیق۔

۴۸۔ کتاب التحکیم والشطح۔

۴۹۔ کتاب التحلیل والترکیب (کتاب سار)

۵۰۔ کتاب التحویل (کتاب تا)

۵۱۔ کتاب التدبیر والتفصیل (کتاب با)

۵۲۔ کتاب التدلی والتدنی (رہنمائی کرنے والی اور قریب کرنے والی۔

۵۳۔ کتاب ترتیب الرحلة۔ انھوں نے اس کتاب میں مشرقی شہروں میں اپنے مشاہدات کو قلمبند کیا ہے۔ ایک حصے کو ان مشائخ کرام کے تذکرہ کے لیے مختص کر دیا گیا ہے جن کی زیارت کی سعادت نصیب ہوئی اور ان سے احادیث پیغمبرؐ یا مفید مطلب حکایات یا اشعار سنے۔ وہ حکایات اور وہ اشعار خواہ انھوں نے خود سنے ہوں خواہ دوسروں کی زبانی روایت کیے ہوں۔

۵۴۔ کتاب ترجمان الاشواق۔[۴۵]

۵۵۔ کتاب التسعة عشر۔ (بمعنی انیس)

۵۶۔ کتاب التلوین والتمکین۔

۵۷۔ کتاب التنزلات الطهارت فی اسرار الطهارت والصلوات الخمس والایام المقدرة الاصلیة۔

۵۸۔ کتاب التوازه والهجوم۔

۵۹۔ کتاب الجامع (کتاب القاف) یا کتاب الجلالة العظمیه۔ یہ کتاب معرفت الجلال کے بیان پر مشتمل ہے اور کثرت مطلقیت اور لزومیت کے وسائل سے دلالت کی ہے۔

۶۰۔ کتاب الجسم (فج)

۶۱۔ کتاب الجسم والجسد۔

۶۲۔ کتاب جلاء القلوب فی اسرار علام الغیوب۔ ان کے اپنے کہنے کے مطابق یہ کتاب ان کی حیات ہی میں مفقود ہوگئی تھی۔

۶۳۔ کتاب الجلال و الجمال۔

۶۴۔ کتاب الجلی فی کشف الولی۔ (ولی کے کشف کے سلسلہ میں کتاب جلی)

۶۵۔ کتاب الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل۔ یہ کتاب قرآن حکیم کی تفسیر ہے جو سورہ کہف کی آیت واذ قال موسیٰ لفتاہ الابرح[۴۴] تک ہے اور چھیاسٹھ جلدوں سے بھی زیادہ پر مشتمل ہے۔ ہر آیت میں بالترتیب جلال، جمال اور اعتدال کے متعلق گفتگو ہے۔ حضور محمد مصطفیٰ کامل وراثت کے لحاظ سے مقام کمال کو مقام برزخ اور کمال لکھا ہے۔

۶۶۔ کتاب الجنۃ (کتاب مد)

۶۷۔ کتاب الجود۔ اس کتاب میں عطا، بخشش، سخاوت، ہبہ، رشوت اور ہدیہ کے متعلق اشارات ہیں۔

۶۸۔ کتاب الحال والمقام والوقت۔

۶۹۔ کتاب الحجب المعنویہ عن الذات الھویہ۔

۷۰۔ کتاب الحد والمطلع۔

۷۱۔ کتاب الحرف والمعنیٰ۔

۷۲۔ کتاب الحرکۃ (کتاب شج)

۷۳۔ کتاب الحشرات (کتاب ضب)

۷۴۔ کتاب الحسرۃ (کتاب مد)

۷۵۔ کتاب الحق (کتاب سا)

۷۶۔ کتاب الحق المخلوق۔ اپنے ہی لکھے ہوئے کے مطابق اس کتاب کے سلسلہ میں انھوں نے قرآن پاک کی درج ذیل آیت شریفہ سے استفادہ کیا ہے۔ وما خلقنا السموات والارض وما بینھما الا بالحق[۴۵]۔

۷۷ ۔کتاب الحق والباطل ۔

۷۸ ۔کتاب الحکم والشرائع الصحیحۃ والسیاسیۃ۔ صحیح احکام شریعت اور سیاست کے بارے میں۔

۷۹ ۔کتاب الحکمۃ الالٰھیۃ فی معرفۃ الملامیّۃ۔

۸۰ ۔کتاب الحکمۃ والمحبوبیّۃ (کتاب ابدال)

۸۱ ۔کتاب الحلی فی استنس الروحانیات والملاء الاعظم[۴۸]۔

۸۲ ۔کتاب الحمد (کتاب عا)

۸۳ ۔کتاب الحیا (کتاب حا)

۸۴ ۔کتاب حِلیۃ الابدال وَمَا یظھر عنھا وعلیھا من المعارف والابدال[۴۹]۔

۸۵ ۔کتاب الختم والطبع ۔

۸۶ ۔کتاب الخزائن العلمیہ (کتاب قو)

۸۷ ۔کتاب الخصوص والعموم ۔

۸۸ ۔کتاب الخوف والرجاء ۔ (امید وبیم)

۸۹ ۔کتاب الخیال (کتاب نب)

۹۰ ۔کتاب الخیرۃ (کتاب شا)

۹۱ ۔کتاب الدرۃ والفاخرہ فی ذکر من انتفعت فی طریق الآخرۃ[۵۰]۔ (آخرت کی راہ میں فائدہ اٹھانے والے لوگ)۔ یہ کتاب اُن صوفیائے کرام کے حالات و مقامات کے متعلق ہے جن کی زیارت کی ابن عربی کو سعادت نصیب ہوئی اور جن کے مبارک انفاس کی برکتوں سے وہ مستفیض ہوئے۔

۹۲ ۔کتاب الدعا والاجابۃ (کتاب فج)

۹۳ ۔کتاب اللذّۃ والالم (کتاب ما)

۹۴ ۔کتاب الذخائر والاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق[۵۱]۔

۹۵ ۔کتاب الرجعۃ والخلصہ ۔

۹۶۔ کتاب الرحمة (کتاب قب) یہ کتاب رحمت، نرمی، رقت اور شفقت کی تخصیص و عمومیت کے ابواب پر مشتمل ہے۔

۹۷۔ کتاب الرّسالة والنبّوة والولایة والمعرفة (کتاب کہ)

۹۸۔ کتاب الرغبة والرھبة۔

۹۹۔ کتاب الرقبة (کتاب عند)

۱۰۰۔ کتاب الرّقم (کتاب الطاء) اس کتاب میں خط و کتابت اور اشارات و علاماتی حروف کی طرف اشارات ہیں۔

۱۰۱۔ کتاب الرمز فی حروف اوائل السور (کتاب عج)

۱۰۲۔ کتاب الروائح والانفاس (کتاب کب)

۱۰۳۔ کتاب روضة العاشقین۔

۱۰۴۔ کتاب روح القدس فی مناصحة النفس[۵۲]۔

۱۰۵۔ کتاب الریاح واللواقح وکتاب ریح العقیم۔

۱۰۶۔ کتاب الریاضیة والتجلّی۔

۱۰۷۔ کتاب زیادکبد النون۔ (کتاب صنب)

۱۰۸۔ کتاب الزلفہ (کتاب شج)

۱۰۹ کتاب الزمان (کتاب شج)

۱۱۰۔ کتاب السادن والاقلید[۵۳]

۱۱۱۔ کتاب سبب تعشق النفس بالجسم وما یقاسی من الالم عند فراقه بالموت۔

۱۱۲۔ کتاب سنة و تسعین۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں "میم" واو اور نون کے متعلق بحث ہے کہ ان کا آخری حرف پھر اوّلین ہی کی طرف لوٹ آتا ہے مثال کے طور پر میم ہے (م ی م) اور واو ہے (و الف و) اور ن سے (ن و ن) سنة و تسعین بمعنی چھیانوے (۹۶)

۱۱۳- کتاب الستر والجلوۃ۔ (خلوت وجلوت)

۱۱۴- کتاب السّراج والوّھاج فی شرح الحلّاج۔

۱۱۵- کتاب السر (کتاب النون)

۱۱۶- کتاب السّر المکشوف فی المدخل الی العمل بالحروف۔

۱۱۷- کتاب السجود القلب (کتاب رج)

۱۱۸- کتاب الشاھد والمشاھد (شاہد ومشہود)

۱۱۹- کتاب الشّأن[۵۴]۔

۱۲۰- کتاب شرح الاسماء۔

۱۲۱- کتاب الشریعۃ والحقیقۃ۔

۱۲۲- کتاب شفاء العلیل فی ایضاح السبیل۔ یہ کتاب پندو موعظمت پر مشتمل ہے جیسا کہ عنوان کے مطلب سے ظاہر ہے کہ بیمار کو شفا دینے والی اور راستے کو واضح کرنے والی کتاب)

۱۲۳- کتاب الصادر والوارد (کتاب الزای۔)

۱۲۴- کتاب الصّحو والسکر۔

۱۲۵- کتاب الطالب والمجذوب۔

۱۲۶- کتاب الطیر (کتاب ثب)

۱۲۷- کتاب الظلال والظلال والضیاء۔

۱۲۸- کتاب العالم (کتاب سج)

۱۲۹- کتاب العبّاد۔

۱۳۰- کتاب العبارۃ والاشارہ۔

۱۳۱- کتاب العبد والرب۔

۱۳۲- کتاب العربۃ والغربۃ۔

۱۳۳- کتاب العرش من مراتب الناس الی الکثیب۔ (کتاب طج)۔

۱۳۴ - کتاب العزت (کتاب المیم) اس کتاب میں احسان، قہر، غلبہ اور عجز و قصور کی طرف اشارات ملتے ہیں)

۱۳۵ - کتاب العشق (کتاب رد)

۱۳۶ - کتاب العُقلة المستوفز فی احکام الصنعه الانسانیه وتحبین الصنعة الایمانیه[55]۔

۱۳۷ - کتاب العظمه (کتاب الغین) اس کتاب میں ذات باری تعالیٰ کے جلال وعظمت وجبروت وہیبت کی طرف اشارات ہیں۔

۱۳۸ - کتاب العلم (کتاب الفاء)

۱۳۹ - کتاب عنقاءِ مغرب[56]۔

۱۴۰ - کتاب العوالی فی اسانید الاحادیث۔

۱۴۱ - کتاب العین فی خصوصیة سیّد الکونینؐ۔

۱۴۲ - کتاب الغایات (کتاب طہ)

۱۴۳ - کتاب الغیب (کتاب قذ)۔

۱۴۴ - کتاب الغیبة والحضور (غیب وحضور)

۱۴۵ - کتاب الغیرة والاجتهاد۔

۱۴۶ - کتاب الفرق بین الاسم والنعت والصفه۔

۱۴۷ - کتاب الفرقة والخرقه۔ (کتاب عب)

۱۴۸ - کتاب الفتوح والمطالعات۔

۱۴۹ - کتاب فتوحات مکیة[57]۔ اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے[58]۔ ابن عربی کا اعتقاد ہے کہ اس جیسی کتاب نہ ماضی میں کبھی لکھی گئی ہے اور نہ مستقبل میں کبھی لکھی جائے گی[59]۔

۱۵۰ - کتاب الفصل والوصل (ہجر ووصال)

۱۵۱ - کتاب فصوص الحکم[60]۔ اس کتاب کے متعلق بھی پہلے ذکر آچکا ہے۔

۱۵۲۔ کتاب الفلک والسماء (کتاب واللام)
۱۵۳۔ کتاب الفلک وکتاب الفلک المشحون (کتاب لج)
۱۵۴۔ کتاب الفنا والبقاء۔
۱۵۵۔ کتاب الفهوانیة[۶۱] (کتاب الظاء) "الحضرة والقول" کے نام کا بھی اسی پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس کتاب میں علم کلام، منطق و فلسفہ، حدیث و داستان اور ایسے ہی علوم کے متعلق اشارات ہیں۔
۱۵۶۔ کتاب القبض والبسط۔
۱۵۷۔ کتاب القدر (کتاب ص)
۱۵۸۔ کتاب القدرة (کتاب عد)
۱۵۹۔ کتاب القدس: (کتاب الرام)
۱۶۰۔ کتاب القدم۔ (کتاب الخاء)
۱۶۱۔ کتاب القدم (کتاب السین)
۱۶۲۔ کتاب القرب والبعد۔
۱۶۳۔ کتاب القسطاس (کتاب طب)
۱۶۴۔ کتاب القسم الالٰهی بالاسم الربانی (اللہ کے نام سے قسم کھانا)
۱۶۵۔ کتاب القشر واللب۔
۱۶۶۔ کتاب القلم (کتاب صج)
۱۶۷۔ کتاب القیومیه (کتاب الجیم)
۱۶۸۔ کتاب الکتب[۶۲]۔ القرآن والفرقان واصناف الکتب کالمسطور والمرقوم والحکیم والمبین والمحصی والمتشابه وغیر ذالك۔
۱۶۹۔ کتاب الکرسی (کتاب زج)
۱۷۰۔ کتاب الکشف۔
۱۷۱۔ کتاب کشف السرائر فی موارد الخواطر (دلوں میں گزرنے والی باتوں

کے رازوں کو فاش کرنے کے بارے میں)

۱۷۲۔ کشف المعنی عن سر اسماء اللہ الحسنیٰ۔

۱۷۳۔ کتاب کن (کتاب غل) اس کتاب میں فعالیت ذات اور تکوین کائنات کے متعلق اشارات ہیں۔

۱۷۴۔ کتاب کنز الابرار فیما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الادعیہ والاذکار۔

۱۷۵۔ کتب کنہ مالا بد للمرید منہ[۶۳]۔

۱۷۶۔ کتاب اللذۃ والالم (کتاب نا)

۱۷۷۔ کتاب اللطائف والعوارف۔

۱۷۸۔ کتاب اللمہ والھمہ۔

۱۷۹۔ کتاب اللوائح فی شرح النصائح۔

۱۸۰۔ کتاب اللوح (کتاب لج)

۱۸۱۔ کتاب اللوامع والطوالع۔

۱۸۱۔ کتاب مالا یعول الاعلیہ فی طریق اللہ[۶۴]۔

۱۸۲۔ المبادی والغایات فیما تحتوی علیہ حروف المعجم من العجائب والایات۔

۱۸۲۔ مبایعۃ لقطب فی حضرت القرب یا متابعۃ القطب فی حضرت القرب[۶۵]۔
یہ کتاب انبیاء، رسولوں، عارفوں اور روحانی اصحاب کے بارے میں بہت سے مسائل پر مشتمل ہے۔

۱۸۔ کتاب المبدئیین والمبادی (کتاب عنب) یہ کتاب اپنے اصل کی طرف لوٹنے کا اشارہ کرتی ہے کہ دنیا ہر لمحہ اور ہر لحظہ اسی اصل کی طرف راجع ہے۔

۱۸۔ کتاب المبشرات۔ اس کتاب میں ان خوابوں کی نسبت سے بحث کی ہے جن سے انھیں علمی فوائد حاصل ہوئے اور جن کی بنا پر نیک کاموں کی طرف رغبت ہوئی۔

۱۸۷۔ کتاب المثلثات الوارده فی القرآن العظیم۔ مثل قوله تعالیٰ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ وقولِهٖ تعالیٰ۔ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا[۶۶]۔ وہ بیل نہ بالکل بوڑھا ہو نہ بہت بچہ ہو بلکہ پٹھا ہو دونوں عمروں کے وسط میں۔ اور اپنی نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھیئے اور نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھیئے اور دونوں کے درمیان ایک طریقہ اختیار کیجیے۔

۱۸۸۔ کتاب المبشرات من الاحلام فیما روی عن النبی (ص) من الاخبار فی المنام۔

۱۸۹۔ کتاب النجد والبقاء (کتاب الباء)

۱۹۰۔ کتاب محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار[۶۸]۔ یہ کتاب ادبیات، نوادر اخبار واحادیث پر مشتمل ہے۔

۱۹۱۔ کتاب المحجۃ البیضاء۔ اس کتاب کو مکہ میں لکھنا شروع کیا۔ اس کے طہارت ونماز والا بیان دو جلدوں میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔ اس کی تیسری جلد کو بھی شروع کیا مگر اس کا آخری حصہ کہیں ہمارے ہاتھ نہیں لگا۔

۱۹۲۔ کتاب المحق والسحق[۶۹]۔

۱۹۳۔ کتاب المحکم فی المواعظ والحکم و آداب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

۱۹۴۔ کتاب المحو والاثبات۔

۱۹۵۔ مختصر صحیح ابوعیسیٰ ترمذی۔

۱۹۶۔ مختصر صحیح بخاری۔

۱۹۷۔ مختصر صحیح مسلم۔

۱۹۸۔ مختصر کتاب المحلّی فی الخلاف العالی تالیف ابن حزم اندلسی[۷۰]۔

۱۹۹۔ کتاب المسبعات الوارده فی القرآن مثل قوله تعالیٰ۔ خلق سبع سموات[۷۱]۔ وقولِهٖ تعالیٰ۔ وسبعة اذا رجعتم[۷۲]۔ (یعنی قرآن پاک

ہیں سات کے ہندسے سے جو چیزیں مروی ہیں۔

۲۰۰۔ کتاب مشاھد الاسرار القدسیہ ومطالع الانوار الالٰہیہ۔

۲۰۱۔ کتاب مشکوٰۃ الانوار فیما روی عن اللہ تعالیٰ من الاخبار۔

۲۰۲۔ کتاب المشیئۃ (کتاب الصاد) اس کتاب میں تمنّا، ارادہ شہود، خاطر ربّانی یا خاطر اوّل، عزم، نیّت، قصد اور ہمّت کی طرف اشارات ہیں۔

۲۰۳۔ کتاب المصباح فی الجمع بین الصّحاح۔

۲۰۴۔ کتاب المعارج والمعراج (کتاب الظّاء)

۲۰۵۔ کتاب المعارف الالٰہیہ واللطائف الربانیہ۔ یہ کتاب نظم کی صورت میں ہے۔

۲۰۶۔ کتاب المعلوم بین عقائد علماء الرسوم۔

۲۰۷۔ کتاب المقنع فی ایضاح السہل المقنع۔

۲۰۸۔ کتاب مفاتیح الغیب (کتاب عمّ)

۲۰۹۔ کتاب المفاضلہ (کتاب شد)

۲۱۰۔ کتاب مفتاح اقفال الہام الوحید وایضاح اشکال اعلام المرید فی شرح احوال الامام ابی یزید۔ جن دنوں وہ مغربی بلا د میں کرانۂ سبتہ میں تھے، خداوند تعالیٰ نے ایک خواب میں انھیں اس کتاب کے لکھنے کا اِشارہ دیا۔ جب علی الصبح فجر سے کچھ پہلے بیدار ہوئے تو فرمانِ خداوندی کو بجالاتے ہوئے اس کتاب کو لکھنے میں مصروف ہو گئے۔

۲۱۱۔ کتاب مفتاح السعادۃ۔ اس کتاب میں صحیح مسلم، بخاری شریف اور ترمذی کی بعض احادیث کو یکجا جمع کیا گیا ہے۔

۲۱۲۔ کتاب مفتاح السعادۃ فی معرفۃ المدخل الی طریق الارادہ۔

۲۱۳۔ کتاب المکان (کتاب شج)

۲۱۴۔ کتاب المکروم والاصطلام۔

۲۱۵ - کتاب الملک (کتاب العین)

۲۱۶ - کتاب الملک (کتاب لب)

۲۱۷ - کتاب الملک والملکوت -

۲۱۸ - کتاب المناظرہ بین الانسان والحیوان -

۲۱۹ - کتاب المنتخب فی مآثر العرب -

۲۲۰ - کتاب المنهج السدید فی ترتیب احوال الامام البسطامی ابی یزید -

۲۲۱ - کتاب مواقع النجوم ومطالع اھلة الاسرار والنجوم -[۷۵]

۲۲۲ - کتاب المواقف فی معرفة المعارف - اُن کی اپنی تحریر کے مطابق یہ ایک بہت ضخیم کتاب ہے جو پندرہ جلدوں پر مشتمل ہے - ان کا یہ تخلیقی کارنامہ ان کی سب تالیفات کا جامع ہے -

۲۲۳ - کتاب الموعظة الحسنہ -

۲۲۴ - کتاب المومن والمسلم والمحسن - (کتاب یا)

۲۲۵ - کتاب المیزان فی الحقیقة الانسان -

۲۲۶ - کتاب النار (کتاب ضد)

۲۲۷ - کتاب نتائج الاذکار فی المقربین والابرار -

۲۲۸ - کتاب نتائج الافکار فی حدائق الازهار -

۲۲۹ - کتاب النجم والسحر - (کتاب ج)

۲۳۰ - کتاب النحل (کتاب صح)

۲۳۱ - کتاب النشاءتین الدنیویہ والاخرویہ -

۲۳۲ - کتاب النکاح المطلق -

۲۳۳ - کتاب النمل (کتاب خب)

۲۳۴ - کتاب النوم والیقضه -

۲۳۵ - کتاب النون فی السر المکنون -

۲۲۔ کتاب التواشی اللیلیہ۔

۲۲۔ کتاب النود (کتاب الہاء) اِس کتاب میں روشنی، اندھیرے، تاریکی، چمک دمک اور ظہور کے متعلق بحث و اشارات ہیں۔

۲۳۔ کتاب الوجد۔

۲۳۔ کتاب الموجود۔ (کتاب شا)

۲۴۔ کتاب الوحی (کتاب خا)

۲۴۔ کتاب الوسائل فی الاجوبہ من عیون المسائل

۲۴۔ کتاب الوقائع والصنائع۔

۲۴۔ کتاب الوَلَہ۔

۲۴۔ کتاب الھباء (کتاب حج)

۲۴۔ کتاب الھیاکل (کتاب نب)

۲۴۔ کتاب الھو (کتاب الباء) یا الھوّیۃ الرّحمیّۃ۔ یہ کتاب عرفان و رُوحانی نشوونما کے مبحث پر مشتمل ہے۔

۲۴۔ کتاب الھیبت والانس۔

۲۴۔ کتاب الیاء (کتاب العین) اِس کتاب میں دیدار، مشاہدہ، کشف و مکاشفہ، تجلّی، طالع، ذوق، شرب، ، اور ایسے ہی دیگر موضوعات پر بحث ہے۔

۲۴۔ کتاب آداب القوم۔

۲۵۔ کتاب الاجابۃ علی اسئلۃ الترمذی" یا "الجواب المستقیم عماسئل عنہ الترمذی الحکیم۔ (ان چیزوں کے بارے میں جو ترمذی حکیم سے پوچھی گئیں سیدھا جواب)

۲۵۱۔ ابنِ عربی نے سن چھ سو تیس میں سُلطان ملک مظفر بہاؤالدین غازی ابن ملک عادل کے لیے جو رسالہ لکھا اُس میں مشائخ کرام کی ایک کثیر تعداد اور اپنی بہت سی

تالیفات کا ذکر کیا ہے۔ یہ رسالہ ابن عربی کے مشائخ و اساتذہ اور ان کی تالیفات وتصنیفات کے سلسلہ میں ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ اس کے متعلق ہم اس سے پیشتر بھی ذکر کر چکے ہیں۔

۲۵۲۔ کتاب الاجوبۃ علی مسائل شمس الدین اسماعیل بن سودکین النوری بحلب[۷۷]۔ اس رسالے میں بہت بلند و بالا بحث کی گئی ہے جن کے سمجھنے میں عام آدمیوں کی ہمت جواب دے جاتی ہے۔

۲۵۳۔ کتاب الاجوبۃ للاکفۃ عن الاسئلۃ الفائقہ۔

۲۵۴۔ کتاب الاحادیث القدسیہ۔

۲۵۵۔ کتاب اسرار الحروف۔

۲۵۶۔ کتاب اسرار الخلوۃ۔

۲۵۷۔ اسرار الذات۔

۲۵۸۔ اسرار الوحی فی المعراج۔

۲۵۹۔ اسرار الوضو۔

۲۶۰۔ اسفار فی سفر نوح۔

۲۶۱۔ الاصطلاحات الصوفیہ[۷۸]۔

۲۶۲۔ اصول المنقول۔

۲۶۳۔ الاعلام فیما بنی علیہ السّلام۔

۲۶۴۔ الافادۃ لمن اراد الاستفادہ۔

۲۶۵۔ الافاضۃ فی علم الریاضۃ۔

۲۶۶۔ الامام المبین الذی لا یدخلہ ریب ولا تخمین۔

۲۶۷۔ الانتصار[۷۹]۔

۲۶۸۔ انخراق الجنود الی الجلود وانفلاق الشھود الی السّجود۔

۲۶۹۔ انشا الجسوم الانسانیہ۔

۲۷۰ - انشاء الدوائر الاحاطيّة على الدقائق على مضاهاة الانسان للخالق والخلائق۔

۲۷۱ - الانوار۔[۸۰]

۲۷۲ - اوراد الاسبوع۔ (ہفتہ بھر کے اوراد و وظائف)

۲۷۳ - اوراد الایام واللّیالی۔

۲۷۴ - بحر الشکر فی نهر الفکر۔

۲۷۵ - البحر المحیط الذی لا یسمع لموجه غطیطاً۔[۸۱]

۲۷۶ - بقیة من خاتمة رسالة الرد علی الیهود فی بیان المعنی الموعود۔

۲۷۷ - بُلغة الغواص فی الاکوان الی معدن الاخلاص فی معرفة الانسان۔[۸۲]

۲۷۸ - بیان الاسرار للطالبین الابرار۔

۲۷۹ - البیان فی الحقیقة الانسان۔

۲۸۰ - تائیّة ابن عربی ـــ یہ ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یوں ہے ؎
"تنزّهت لمّا ان حضرت بحضرتی۔ ووحدت فی ذاک المقام بنظرة۔ (جب میرے حضور میں حاضر ہوئی تو پاک ہو گئی اور اس مقام پر اس کی نگاہ تیز ہو گئی)

۲۸۱ - تجلی الاشاره من طریق السّر۔

۲۸۲ - تجلیات الشاذلیّه فی الاوقات السّحریه۔

۲۸۳ - تجلیات عرائض النصوص فی منصّات حکم الفصوص۔[۸۳]

۲۸۴ - تحریر البیان فی تقریر شعب الایمان ورتب الاحسان۔

۲۸۵ - تحفة السّفرة الی حضرة البررة۔[۸۴]

۲۸۶ - تحقیق الباء واسرارها۔

۲۸۷ - التدقیق فی بحث التحقیق۔

۲۸۸۔ تذکرة التوابین۔

۲۸۹۔ تذکرة الخواص وعقیدة اهل الاختصاص۔

۲۹۰۔ ترتیب السلوک الی ملک الملوک۔

۲۹۱۔ ترجمان الالفاظ المحمدّیه۔

۲۹۲۔ تشنیف الاسماع فی تعریف الابداع۔

۲۹۳۔ تفسیر آیة الکرسی۔

۲۹۴۔ تفسیر قوله تعالیٰ یا بنی آدم۔

۲۹۵۔ التقدیس الانور، نصیحة الشیخ الاکبر۔

۲۹۶۔ تلقیح الاذهان۔

۲۹۷۔ تمهید التوحید۔

۲۹۸۔ تنزل الارواح بالروح و دیوان المعارف الالهیّه واللطائف الروحیه

۲۹۹۔ تنزل (تنزلات) الاملاک للاملاک فی حرکات الافلاک۔

۳۰۰۔ تنزلات اللیّلیه فی الاحکام الالهیّه۔

۳۰۱۔ ثواب قضاء حوائج الاخوان و اغاثة اللّهفان۔

۳۰۲۔ جامع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام۔

۳۰۳۔ جامع الوصایا۔

۳۰۴۔ جذوة الاصطلاء و حقیقة الاجتلاء۔

۳۰۵۔ الجفر الابیض۔ (اسرار حروف کی بحث کا علم)

۳۰۶۔ جفر الامام علی ابن ابی طالب (علیه السّلام)۔

۳۰۷۔ الجفر الجامع۔

۳۰۸۔ جفر النّهایة وجبتین خبایا اسرار کنوز البدایة والغایة۔

۳۰۹۔ الجلا فی استنزال الملاء الاعلیٰ

۳۱۰۔ الجلالة وهو کلمة اللّٰه۔ [۸۶]

۳۱۱ - الجواب عن الابیات الوارده -
۳۱۲ - جواب عن مساءلة وهی السبحة السواء الهیولی -
۳۱۳ - الحج الاکبر -
۳۱۴ - حرف الکلمات وحرف الصلوات -
۳۱۵ - حزب التوحید -
۳۱۶ - حزب الدور الاعلیٰ -
۳۱۷ - حزب الفتح -
۳۱۸ - حوز الحیاة -
۳۱۹ - خاتمة رسالة الرّد علی الیهود -
۳۲۰ - خروج الشخوص من بروج الخصوص -
۳۲۱ - خلق الافلاک -
۳۲۲ - خلق العالم و منشاء الخلیفة -
۳۲۳ - "الخلوة" یا "آداب السلوک فی الخلوة -
۳۲۴ - الدر المکنون فی العقد المنظوم -
۳۲۵ - الدّرة الناصعة من الجفر والجامعه -
۳۲۶ - الدّرة البیضاء فی ذکر مقام العلو الاعلیٰ -
۳۲۷ - دعاء لیلة النصف من شعبان ودعاءُ آخر السنه ودعاء اول السنه ودعاء یوم عاشوره -
۳۲۸ - دعاء یوم عرفه -
۳۲۹ - الدواهی والنواهی -
۳۳۰ - الدور الاعلیٰ (والدر الاغلیٰ)
۳۳۱ - دیوان -
۳۳۲ - دیوان اشراق البهاء الامجد علی ترتیب حروف الابجد -

۳۳۳ - دیوان المرتجلات -

۳۳۴ - ردّ معانی الآیات المتشابہات الی معانی الآیات المحکمات[۵۸۷] -

(سلسلہ مذکورہ میں عوام کے معانی کی تردید)

۳۳۵ - رسالۃ ارسلتہا لاصحاب الشیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی -

(وہ خط جو ابن عربی نے شیخ عبد العزیز بن محمد المہدوی کے ساتھیوں کو لکھا -)

۳۳۶ - رسالۃ الاستخارہ -

۳۳۷ - الرسالۃ البرزخیّہ -

۳۳۸ - رسالۃ التوحید -

۳۳۹ - رسالۃ فی آداب الشیخ و مرید -

۳۴۰ - رسالۃ فی الاحادیۃ -

۳۴۱ - رسالۃ فی احوال تقع لاہل الطریق -

۳۴۲ - رسالۃ فی الاستعداد الکلی -

۳۴۳ - رسالہ فی اسمعہ تعالیٰ الحسیب -

۳۴۴ - رسالہ فی بعض احوال النقباء -

۳۴۵ - رسالہ فی بیان سلوک طریق الحق -

۳۴۶ - رسالہ فی بیان مقدار سنۃ السرمد بیّین وتعیین الآیام الالہیّۃ -

۳۴۷ - رسالہ فی تحقیق وجوب الواجب لذّاتہ -

۳۴۸ - رسالہ فی ترتیب التصوف علی قولہ تعالیٰ (التائبون العابدون" الآیۃ[۵۸۸] -

۳۴۹ - رسالہ فی التصوف -

۳۵۰ - رسالہ فی تصویر آدم علی صورۃ الکمال -

۳۵۱ - رسالہ فی الجواب عن سؤال عبد اللطیف البغدادی -

۳۵۲ - رسالہ فی الحشر الجسمانی -

۳۵۳ - رسالہ فی الحکمۃ -

۳۵۴۔ رسالہ فی رجال الغیب۔
۳۵۵۔ رسالہ فی رقائق الروحانیہ۔
۳۵۶۔ رسالہ فی سلسلۃ الخرقۃ۔
۳۵۷۔ رسالہ فی شرح مبتداء الطوفان۔
۳۵۸۔ رسالہ فی طریق التوحید۔
۳۵۹۔ رسالہ فی علم الزایرجہ۔ [۵۸۹]
۳۶۰۔ رسالہ فی معرفۃ اللّٰہ تعالیٰ۔
۳۶۱۔ رسالہ فی معرفۃ نفس والروح۔
۳۶۲۔ رسالہ فی نعت الارواح۔
۳۶۳۔ الرسالۃ القبطیہ۔
۳۶۴۔ الرسالۃ القدسیہ۔
۳۶۵۔ رسالۃ القلب وتحقیق وجوھہ المقابلہ لحضرات الرب۔
۳۶۶۔ رسالۃ الی الامام فخر الدین الرازی۔ [۵۹۰]
۳۶۷۔ الرسالۃ المریبیّہ۔
۳۶۸۔ الرسالۃ المُھیمنیّۃ
۳۶۹۔ الرسالۃ الموقظۃ۔
۳۷۰۔ رشح الزلال فی شرح الالفاظ المتداولہ بین ارباب الاحوال۔
۳۷۱۔ رشح المعانی فی کشف معنی النبوۃ۔
۳۷۲۔ الزّھر الفائح فی ستر العیوب والقبائح۔
۳۷۳۔ سَجَنْجَلُ الارواح ونقوش الالواح۔ [۵۹۱]
۳۷۴۔ سرّ المُحبّۃ۔
۳۷۵۔ السّرّ المکتوم۔
۳۷۶۔ السؤال عن افضل الذکر۔

۳۷۷- الشجرة النعمانيّة والرّموز الجفريّة فى الدولة العثمانيّة-

۳۷۸- شجرة الوجود والبحر الموروود-

۳۷۹- شجون المشجون وفنون المفتون-

۳۸۰- شرح تائيّة ابن الفارض فى التصوف-

۳۸۱- شرح حديث قدسى ومسائل

۳۸۲- شرح حزب البحر-

۳۸۳- شرح حكم الولاية-

۳۸۴- شرح خلع النعلين [۹۲] -

۳۸۵- شرح رسالة الاستخارة-

۳۸۶- شرح روحيّة الشيخ على الكردى-

۳۸۷- شرح مقامات العارفين فى الاخلاص الى درجة المراتب اليقين-

۳۸۸- شرح منظومة الحروف التى مطلعها "الحمد للنور المبين الهادى"-

۳۸۹- شعب الايمان-

۳۹۰- شفاء الغليل وبرء العليل فى المواعظ-

۳۹۱- شق الجيب ورفع حجاب الريب فى اظهار اسرار الغيب-

۳۹۲- شمائل النبى (صلعم)

۳۹۳- شمس الطريقة فى بيان الشريعة والحقيقة-

۳۹۴- شموس الفكر المنقذه من كلمات الجبر والقدر-

۳۹۵- الشواهد [۹۳] -

۳۹۶- الصحف النّاموسيّة والسجف الناوسيّة-

۳۹۷- الصّلاة الاكبريّة [۹۴] -

۳۹۸- الصّلاة الفيضيّة-

۳۹۹- صلوات محى الدّين ابن عربى-

۲۰۰ - صيحة البوم بحوادث الروم -
۲۰۱ - صيغة الصلوٰة -
۲۰۲ - الطب الروحانی فی العالم الانسانی -
۲۰۳ - الطریقة -
۲۰۴ - العبادلة -
۲۰۵ - العجالة فی التوجه الاتم -
۲۰۶ - عظة الالباب و ذخیرة الاکتساب -
۲۰۷ - عقائد الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی -
۲۰۸ - العقد المنظوم والسرّ المختوم -
۲۰۹ - علوم الحقائق و حکم الدقائق -
۲۱۰ - العلوم من عقائد علماء الرسوم -
۲۱۱ - علوم المواهب -
۲۱۲ - عین الاعیان -
۲۱۳ - العین والنظر فی خصوصیة الخلق والبشر -
۲۱۴ - عیون المسائل -
۲۱۵ - الغنی فی المشاهدات -
۲۱۶ - الغوامض والعواصم -
۲۱۷ - الفتوحات المدنیة -
۲۱۸ - الفتوحات المصریة -
۲۱۹ - الفرق الست الباطله و ذکر عددها -
۲۲۰ - فضائل مشیخة عبد العزیز بن ابی بکر القرشی المهدوی -
۲۲۱ - الفناء فی المشاهدة[۹۵]
۲۲۲ - فهرست مؤلفات محی الدین بن عربی -[۹۶]

۴۲۳ - قاعدۃ فی معرفۃ التوحید۔

۴۲۴ - قبس الانوار وبهجۃ الاسرار۔

۴۲۵ - القربۃ وفك الغرمۃ۔

۴۲۶ - قصیدۃ فی مناسك الحج۔

۴۲۷ - القطب الاماسین والمدلجین۔

۴۲۸ - القطب والنقباء۔

۴۲۹ - القول النفیس فی تفلیس الابلیس۔

۴۳۰ کتاب الکتب۔

۴۳۱ - کتاب النفس۔

۴۳۲ - کتاب المعاریج۔

۴۳۳ - کشف الاسرار وھتك الاستار[۹۷]- یہ قرآن مجید کی تفسیر ہے جو بیس جلدوں پر مشتمل ہے۔

۴۳۴ - الکشف الالهی لقلب ابن عربی۔

۴۳۵ - کشف ستر الوعد وبیان علامۃ الوجد۔

۴۳۶ - کشف الغطاء لاخوان الصفاء۔

۴۳۷ - الکشف الکلی والعلم الانی فی علم الحروف۔

۴۳۸ - کشف الکنوز۔

۴۳۹ - الکلام فی قوله تعالیٰ " لا تدرکه الابصار"[۹۸]

۴۴۰ - الکنز المطلسم من السر المعظم فی علم الحروف۔

۴۴۱ - کوکب الفجر فی شرح حزب البحر۔

۴۴۲ - کون اللہ سبق قبل ان فتق ورتق۔

۴۴۳ - کیمیاء السعادہ لاهل الارادۃ۔

۴۴۴ - لغت الارواح۔

۴۴۵ - اللمع الافقیة -
۴۴۶ - اللمعة النورانیة -
۴۴۷ - لواعج الاسرار ولوائح الانوار -
۴۴۸ - ما افی به الوار -
۴۴۹ - مالا یعول علیه من احوال الفقراء والمتصوفین -
۴۵۰ - ماهیة القلب -
۴۵۱ - مائة حدیث وحدیث قدسیه -
۴۵۲ - المباحث الحلبیه -
۴۵۳ - متابعة القلب فی حضرت القرب -
۴۵۴ - المدخل الی علم الحروف -
۴۵۵ - المدخل الی معرفة ماء خذ النظر فی الاسماء ولکنایات الالهیة الواقعة - فی الکتاب العزیز والسنّة -
۴۵۶ - المدخل الی المقصد -
۴۵۷ - مرآة العارفین فیما یتمیز بین العابدین -
۴۵۸ - مرآة العاشقین ومشکاة الصادقین -
۴۵۹ - مرآة المعانی لادراک العالم الانسانی -
۴۶۰ - مراتب التقویٰ -
۴۶۱ - مراتب علوم الوهب -
۴۶۲ - المسائل -
۴۶۳ - المشرقات المدنیة فی الفتوحات الالهیه -
۴۶۴ - مشکاة المعقول المقتبسه من نورا لمنقول -
۴۶۵ - المضاددة فی علم الظاهر والباطن -
۴۶۶ - مظهرة عرائس المخبآت باللسان العربی -

۴۶۷۔ معارج الالباب فی کشف الاوتاد والاقطاب۔

۴۶۸۔ المعارج القدسیہ۔

۴۶۹۔ معرفۃ اسرار تکبیرات الصلاۃ۔

۴۷۰۔ معرفہ رجال الغیب۔

۴۷۱۔ المعرفۃ فی المسائل الاعتقادیہ۔ یہ کتاب علم کلام کے مسائل سے متعلق ہے۔

۴۷۲۔ المبشرات۔ بندوں کے احوال کے بارے میں ایک قصیدہ ہے۔

۴۷۳۔ المعوّل علی المسؤل علیہ۔

۴۷۴۔ مغناطیس القلوب ومفتاح الغیوب۔

۴۷۵۔ مفاتیح مغالیق العلوم فی ستر المکتوم۔

۴۷۶۔ مفتاح الباب المقفّل لفہم الکتاب المنزل۔

۴۷۷۔ المفادات التفسیریۃ القطبیۃ

۴۷۸۔ مفتاح الجفر الجامع۔

۴۷۹۔ مفتاح الحجۃ وایضاح المحجّۃ۔

۴۸۰۔ مفتاح دار الحقیقہ (الباء)

۴۸۱۔ مفتاح المقاصد ومصباح المراصد۔

۴۸۲۔ المقامات السنیّۃ المخصوصۃ بالسادۃ الصوفیہ۔

۴۸۳۔ المقدار فی نزول الجبار۔

۴۸۴۔ المقصد الاسنیٰ فی اشارات ما وقع فی القرآن بلسان الشریعۃ والحقیقۃ من الکنایات والاسماء۔

۴۸۵۔ المقنع فی الکیمیاء۔

۴۸۶۔ المکاتبات۔

۴۸۷۔ منتخب من اسرار الفتوحات المکیّۃ۔

۴۸۸۔ منزل القطب ومقامہ وحالہ۔

۴۸۹۔ منزل المنازل۔
۴۹۰۔ منهاج التراجم۔
۴۹۱۔ منهاج العارف والمتقی ومعراج السالک والمرتقی۔
۴۹۲۔ منائح الاسماء الحسنیٰ۔
۴۹۳۔ مولد الجسمانی والروحانی۔
۴۹۴۔ مولد النبی۔
۴۹۵۔ نتیجه الحق۔
۴۹۶۔ نشر البیاض فی روضة الریاض۔
۴۹۷۔ النجاة من اسرار الصفات۔
۴۹۸۔ نزهة الارواح۔
۴۹۹۔ نزهة الحق۔
۵۰۰۔ نزهة الاکوان فی معرفة الانسان۔
۵۰۱۔ نسبة الخرقه۔
۵۰۲۔ نسبة الحق۔
۵۰۳۔ النصائح القدسیه۔
۵۰۴۔ نغمات الافلاک (السر المکتوم)
۵۰۵۔ نفث الاوان من روح الاکوان۔
۵۰۶۔ نفح الروح۔
۵۰۷۔ النقباء۔
۵۰۸۔ نقش فصوص الحکم، مختصر فصوص الحکم۔
۵۰۹۔ وصف تجلّی الذات۔
۵۱۰۔ وصیّة حکمیّه۔
۵۱۱۔ الوعاء المختوم علی السر المکتوم۔

---

# باب ۳

# اِسلاف سے راہ و ربط

ابن عربی کے ذہنی و فکری رشتوں کا سراغ لگانے کے لیے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اپنے ہمعصر اندلسی مفکرین اور اپنے پیشواؤں کے ساتھ ان کے تعلّق کا بغور جائزہ لیا جائے۔

ہسپانیہ کے نامور محقق آسین پلیجو اس[1] کی تحریروں کے برعکس موجودہ اسلامی مآخذ سے جو ہماری دسترس میں ہیں پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے سرزمین اندلس، علم و عرفان اور عالموں و عارفوں سے یکسر خالی تھی اور اس سرزمین میں کوئی قابلِ ذکر سلسلۂ تعلیم نہ تھا۔ اندلسیوں کی تعلیمات لے دے کے افسون و جادو منتر تک محدود تھیں جو مختلف جگہوں سے مخصوص تھے اور وہ فقط شاہان رُوم کے آثار ہی کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ان بادشاہوں نے اتنی مدت تک وہاں حکومت کی[2] لیکن اس سرزمین میں مسلمانوں کے ورود کے بعد سن ۹۲ ہجری میں اور پھر اُس حکومت کے مشرقی خلافت سے الگ ہو کر سال ۱۳۸ میں عبدالرحمٰن بن معویۃ بن ہشام[3] کے ہاتھوں خلافت قرطبیہ کی بُنیاد میں اُستوار ہونے کے بعد وہاں بھی دیگر اِسلامی ریاستوں کی طرح حصول و اشاعت علم کے لیے ایک زبردست تحریک اُٹھی۔ ہاں اِبتدائی دور میں اس تحریک کا ہدف یقیناً علوم شریعت کے اکتساب و اشاعت اور تعلیمات کا حصول فقط صرف و نحو اور عربی زبان تک محدود تھا تاکہ ان کے ذریعے قرآن مجید اور اِسلامی احادیث

سے آشنائی پیدا ہو اور وہ دین اسلام کے احکام اور آداب کو احسن طریق سے سیکھ سکیں۔ اور انھیں دینی اور دنیوی امور میں کامیابی کا وسیلہ بنائیں !۔ لہٰذا اب اس سرزمین سے بھی بتدریج قاری، مفسّر، محدّث، فقیہہ، قاضی اور وقتاً فوقتاً بڑے بڑے ادیب اور شاعر بھی اُٹھے، جن میں سے بعض نہ صرف اندلس ہی کے افق پر چمکے بلکہ تمام عالم اسلام میں شہرۂ آفاق ہو گئے کہ ان کے نام اور امتیازی نشان، ان کے کتب و رسائل قاریوں، حافظوں اور مفسروں کے تذکروں کے لیے زینت کا سامان ہیں۔ اسلامی حدیث و فقہ اور قضا اسلامی میں وہ تاریخ ساز انسان ہیں، حتیٰ کہ کتنی ہی کتابیں ان کے حالاتِ زندگی، ان کے علمی و ادبی کارناموں، ان کے عالی مرتبہ، ان کی علمی و ادبی استعداد و قابلیت کی تشریحات و توضیحات، ان کی تعداد کی کثرت اور مقام کی عظمت کے تعیّن کے لیے مختص ہو کر رہ گئیں۔ جیسا کہ ابو الولید عبداللّٰہ بن محمّد بن یوسف ازدی[۴]، المعروف ابن فرضی (سال وفات ۴۰۳) کی لکھی ہوئی تاریخ علمائے اندلس، احمد بن یحیٰی بن احمد بن عمیرہ ضبّی (سال وفات ۵۹۹) کی تاریخی شخصیتوں کے متعلق لکھی ہوئی بُغیۃ الملتمس، ابو الحسن بن عبد اللّٰہ بن حسن نباہی مالقی اندلسی (تاریخ پیدائش ۱۳، اور تاریخ وفات نامعلوم) کی لکھی ہوئی تاریخ قضاۃ اندلس اور سب سے آخر میں احمد بن محمد المقرّی تلمسانی[۵] (سال وفات ۱۰۴۱) کی عظیم تالیف "نفح الطیب"۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، اس تحریک کے بعد پہلے پہل تو علوم منقول یعنی تفسیر و حدیث و فقہ اور ایسے ہی مذہبی علوم ہی تمام تر توجہ کا مرکز تھے۔ پھر آہستہ آہستہ علوم معقول یعنی طب، ریاضیات، نجوم اور کسی حد تک منطق و فلسفہ بھی موردِ توجہ قرار پانے لگے تھے۔

تیسری صدی کے وسط میں پانچویں اموی امیر محمّد بن عبد الرحمٰن بن حکم کے عہد خلافت (سن ۲۳۸ تا ۲۷۳) ایسے علوم کے حصول کے لیے بھی اندلسی لوگوں میں رغبت اور تحریک پیدا ہوئی اور اہل اندلس ان علوم کے حصول و اکتساب کے لیے اسلامی ممالک کے مشرقی حصّوں کا رُخ کرنے لگے جو ان دونوں علوم معقول و منقول کا مرکز تھے۔ ان میں بعض لوگ حصول علم کے بعد اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور ان علوم کی تدریس و ترویج کی اشاعت میں مشغول ہو گئے۔ اس دوران بعض مشرقی علما نے بھی اندلس کی طرف ہجرت کی[۶]۔ ان میں سے بعض لوگ شہرِ

[؟]ت پذیر ہو گئے اور جونہی انھیں مناسب موقع اور فرصت ملی اپنے علوم کی نشر و اشاعت [؟] گئے۔ اور یوں سرزمین اندلس میں ایسے عالم فاضل پیدا ہوئے جو طب، حساب، نجوم، [؟]سفہ و منطق میں بھی کمال دسترس رکھتے تھے۔ اُن میں سے مندرجہ ذیل نہایت مشہور و [؟]ف ہیں:-

- ابو عبیدہ مسلم بن احمد بن عبیدہ بلنسی المعروف صاحب القبلہ (تاریخ وفات سن ۲۹۵) فقہ و حدیث کے علاوہ یہ نامور شخص حساب، علم ہئیت اور نجوم میں بھی کمال دسترس رکھتا تھا۔
- یحیٰی بن یحیٰی المعروف ابن سمینہ (سال وفات ۳۱۵) علم، نحو، لغت، عروض و معانی، شعر و فقہ حدیث اور علم جدل (مناظرہ) میں بحرِ بے پایاں ہونے کے ساتھ ساتھ حساب، علم نجوم اور طب میں کمال مہارت رکھتا تھا۔
- محمد بن اسماعیل المعروف حکیم (سال وفات ۳۳۱) نحو و لغت کا عالم ہوتے ہوئے بھی حساب اور فلسفہ میں ماہر تھا۔[۵]
- یحیٰی بن اسحٰق: وہ چھٹے اموی خلیفہ عبدالرحمٰن ناصر الدین اللہ کے عہدِ حکومت میں (۳۰۰ تا ۳۵۰) صدارت اور وزارت کے عالی عہدوں پر فائز تھا۔ وہ اک کامل طبیب اور حاذق حکیم تھا۔ طبابت کے علاوہ اُس نے تحقیق و تدقیق اور تصنیف و تالیف کی طرف بھی توجہ دی اور علم طب پر ایک کتاب لکھی جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے[۹] لیکن یہ سب کچھ ہونے کے باوجود بھی چوتھی صدی کے وسط تک اندلس میں علم و ہنر کو وہ پھیلاؤ نصیب نہ ہوا۔ تب تک علوم معقول وہاں رائج اور اشاعت پذیر نہ تھے اور ان علوم کے عالموں کو اپنی معلومات اور اپنے علم و فضل کے اظہار اور اشاعت میں قابل التفات کامیابی نصیب نہ ہوئی، خاص طور پر فلسفہ جس کی قطعاً کوئی نشر و اشاعت نہ تھی۔ اس لیے کہ اس کے متعلق بہت بدگمانی تھی؛ لہٰذا جن علماء کا یہ شغل تھا وہ گمنامی کے گوشے میں چھپ کر زندگی بسر کرتے تھے، جیساکہ اس کے بعد ذکر آئے گا کہ اسلامی ہسپانیہ کا پہلا ہسپانوی فلسفہ دان اور عارف

ابن مسرہ نیز اس کے شاگرد اور پیروکار جو انہی ایام میں اُس سرزمین میں زندگی بسر کرتے تھے کس بُری طرح لوگوں کی بدگمانی کا نشانہ بنے۔ لوگوں کے غصہ، غیظ و غضب اور اذیت کے خوف سے اُنھوں نے گوشۂ تنہائی میں پناہ لی اور اپنے اصُول حکمت کو محض رمز و کنایہ میں سکھاتے پڑھاتے رہے، حتیٰ کہ وہ جلاوطنی پر مجبور کر دیئے گئے۔

## اندلس میں تعلیم کی وُسعت اور علوم معقول کی ترویج

جیساکہ ابھی اُوپر ذکر آچکا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے وسط تک اندلس میں نہ تو تعلیم کا خاص پھیلاؤ تھا اور نہ ہی وہاں علوم معقول رائج تھے لیکن حکم ثانی المستنصر باللہ کے عہد خلافت (سن ۳۵۰ تا ۳۶۶) کے آغاز ہی سے اندلس میں علوم و فنون تیزی سے پھیلنے لگے اور علوم معقول بھی دینی اور ادبی علوم کی طرح ترویج پانے لگے۔ اس لیے کہ یہ خلیفہ حکم ثانی خود بھی صاحبِ علم و فضل تھا۔ اُس نے تمام علوم و فنون پر مربیانہ نگاہِ التفات رکھی۔ عالموں اور فاضلوں کو انعام و اکرام سے مالا مال کیا اور بڑے ذوق و شوق اور سخت محنت اور کوشش سے انواع و اقسام کی کتابوں کو اِدھر جمع کرنے پر ہمت صرف کی، ادیبوں کی تعظیم و تکریم کی۔ کتب فروشوں سے خوشدلی اور خندہ پیشانی سے پیش آیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے دورِ حکومت میں اُندلس کتابوں کی ایک بہت بڑی اور پُر رونق منڈی بن گیا۔ دُنیا کے ہر کونے کھدرے سے کتب فروش اپنے علمی مال و متاع کی نمائش کے لیے اِدھر کا رُخ کرنے لگے۔ حکم ثانی نے فقط انہی کتابوں یا اِسی عقیدت و اِرادت ہی پر اکتفا نہ کی بلکہ خود بعض لوگوں کو دُنیائے اسلام کے دُور دراز گوشوں تک بھیجا تاکہ وہ وہاں سے اُس متاعِ گراں بہا کو خرید کر اِدھر فراہم کریں، چنانچہ تواریخ میں آیا ہے کہ اس نے خالص سونے کی ایک ہزار اشرفیاں دے کر کسی کو ابو الفرج اصفہانی[۱۱] کے پاس بھیجا اور اُس سے درخواست کی کہ وہ اپنی مشہور کتاب 'اغانی' کو مشرق میں نشر کرنے سے پیشتر اُس کا نسخہ اُندلس میں بھیج دے۔ ابو الفرج نے اس کی درخواست کو قبول کرتے ہوئے کتاب مذکورہ کا ایک نسخہ مشرق میں کتاب کی اشاعت سے پہلے ہی اندلس بھیج دیا[۱۱]۔ قاضی ابو بکر ابہری مالکی کی شرح[۱۲] اور ابن عبد الحکم[۱۳] کا اختصار بھی اسی طریق سے اُندلس

پہنچے۔[۱۴]

حکم ثانی کو کتابوں اور کتاب خانوں سے اس حد تک قلبی تعلق تھا کہ اکثر و بیشتر کتابوں کو وہ خود پڑھتا اور مؤلف کے نام و نسب اور تاریخ پیدائش و تاریخ وفات وغیرہ کے سلسلہ میں ان کتب کے متن میں اضافہ کرتا۔ اس نے اپنے شاہی محل میں کتنے ہی کمرے قلمی نسخوں اور مسودوں کی نقول، ان کی صفائی ستھرائی کرنے، انھیں نستعلیق بنانے اور ان کی جلد سازی کے لیے مخصوص کر رکھے تھے، اس جستجو و تلاش، سعی و کوشش، ذوق و شوق اور ترغیب و تحریص کا نتیجہ یہ نکلا کہ دیکھتے ہی دیکھتے مصر، بغداد اور مشرق کے دیگر اسلامی شہروں سے علوم قدیم و جدید میں لکھی ہوئی بہت سی نایاب و کم یاب کتابیں اندلس میں لائی گئیں جن کی تعداد خلفائے بنی عباس کے طویل عہد میں جمع کی ہوئی کتابوں کے برابر جا پہنچی۔ صرف شہر قرطبہ کی لائبریری میں کوئی چار لاکھ کتابیں تھیں[۱۵] جن میں زیادہ تعداد علوم معقول کی کتابوں کی تھی۔ منطق و فلسفہ کی کتابیں دستیاب ہونے لگیں۔ اس طرح اس ترغیب کے باعث اندلس میں متقدمین کی لکھی ہوئی کتابوں سے مختلف النوع علوم و فنون سے استفادہ کرنے اور تعلیم و تعلّم و درس و تدریس کے سلسلہ میں اک زبردست لہر اور تحریک اٹھی۔ بہت سے ایسے عالم و فاضل پیدا ہوئے جنھوں نے آداب و علوم شریعت کے علاوہ طب، حساب اور علم نجوم سے بھی التفات کیا اور ان کی طباعت اور اشاعت کی طرف توجہ دی۔ جیسا کہ صاعد اندلسی کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ فلسفہ منطق اور فلسفیوں کے رشحات قلم اور اقوال کو بھی مورد توجہ قرار دیا۔ لیکن صد حیف کہ حکم ثانی کے مرنے اور اس کے نوجوان بیٹے ہشام کے تخت نشین ہونے کے بعد سال ۳۶۶ میں یہ تحریک کسی حد تک رک گئی۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اندلس کے عوام اور وہاں کے عالمان دین کی خوشنودی کے لیے حکم ثانی کی ذاتی لائبریری کے ایک حصّے کو تباہ و برباد کر دیا گیا اور یوں فلسفیانہ انداز فکر اور آزاد سوچ بچار کی راہ روک دی گئی اور اسلامی اندلس کے ماحول میں ایک مرتبہ پھر ذہنی آزادی کا گلا گھونٹ دیا گیا۔

فلسفہ اور فلسفیوں سے اہل اندلس کی نفرت و کراہت :۔ جیسا کہ مذکورہ بالا بیانات

اشارات بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ باوجودیکہ اسلامی ہسپانیہ میں علوم شریعت نحو وصرف اور عربی لُغت اور بعض ادوار میں حساب علم نجوم اور خاص طور پر علم طب بھی مورد توجہ قرار پائے لیکن وہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں فلسفہ، منطق، حتیٰ کہ فلسفیانہ تصوّف کے لیے بھی کوئی نرم گوشہ نہ تھا؛ یہاں تک کہ وہ اُن کے خلاف سخت نفرت اور دشمنی کا برملا اظہار کرتے، فلسفہ، منطق اور فلسفیانہ مباحث کی نسبت ان کی نفرت و احتقار اور دشمنی و عداوت کا یہ عالم تھا کہ اُنھوں نے فلسفیانہ کتابوں کو جلا کر راکھ کر دیا، ان کے قارئین و شائقین کو انواع و اقسام کی اذیتیں دیں، آزار پہنچائے، ان پر کفر کے فتوے لگائے، ان کی توہین و تذلیل و تحقیر کی، انھیں قید و بند کی صعوبتیں دیں، اُنھیں جلا وطن کیا گیا اور کبھی تو مار پیٹ اور قتل و غارت تک نوبت جا پہنچی[۱۹] حتیٰ کہ امام غزالی کی کتابوں کا نام و نشان مٹا دیا گیا۔ ان کے پڑھنے والوں کو زندیق و کافر تک کہا گیا۔ ابن عربی سے منقول ہے کہ قرطبہ کے قاضی احمد ابن حمدین[۱۹] نے امام غزالی کی کتابوں کو جلایا اور اُس پر تبرہ کیا اور پھر خود امام غزالی کی تحریروں کی تردید میں کتابیں لکھیں[۱۹]۔ اسی طرح قرطبہ کے ایک قاضی ابن زاب نے ابن مسرہ کے شاگردوں اور پیرو کاروں کو ڈھونڈ کر اپنے ہاں بلایا اور ان کو ابن مسرہ کے مسلک سے دست بردار اور تائب ہونے کی ترغیب دی، نیز ان لوگوں کے سامنے ابن مسرہ کی کتابوں کو جلانے کا حکم دیا اور پھر اُس نے خود بھی ابن مسرہ کی تحریروں کی رَدّ میں کتاب لکھی[۲۰]۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اندلسی مسلمان فلسفہ کے علاوہ منطق، علم نجوم اور ریاضیاتی علوم کو بھی اچھّی نظر سے نہ دیکھتے تھے اور ان علوم کا پڑھنا سکھانا بھی شرعی طور پر ناجائز سمجھتے تھے، ان علوم کے طالب علموں اور عالموں کو ملحد کہتے، ان پر کفر کے فتوے لگاتے جیسا کہ صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ سن ۳۶۶ میں حکم ثانی مستنصر باللہ کی وفات کے بعد ابو عامر محمد بن عبد اللہ نے شاہی[۲۱] حاجب کو حکم دیا کہ خواص عالمان دین کے سامنے حکم ثانی کے انواع و اقسام کی کتب پر مشتمل علمی خزانوں سے کتابیں باہر لائی جائیں۔ ان میں سے عربی لغت، صرف و نحو، اشعار و اخبار، طب اور فقہ و حدیث کی کتابوں کو چھانٹ کر

الگ کر لیا جائے اور باقیماندہ جو اکثر و بیشتر، فلسفہ و منطق اور نجوم سے متعلق ہیں، نذرِ آتش کر کے ان کا نام و نشان مٹا دیا جائے۔ بعض کتب کو جلا دیا گیا، بعض کو شاہی محلات کے کنوؤں میں پھینک کر انھیں مٹی اور کنکروں سے بھر دیا گیا اور بعض ہیں مختلف قسم کا ردّ و بدل کر کے ان میں ترامیم کر دی گئیں۔ یہ سارا کام اُنھوں نے اندلسی عوام کے دل موہنے اور خلیفہ حکم کے مسلک پر لعنت ملامت کرنے کے لیے کیا، کیونکہ یہ علوم ان کے پیشروؤں کے نزدیک متروک اور اور اُن کے پیشواؤں کے نزدیک قابلِ مذمت تھے۔ جو کوئی اُن علوم کو سیکھتا اُس پر دین اسلام سے خارج ہونے کی تہمت لگاتے اور شرعی نقطہ نگاہ سے اُسے ملحد قرار دیتے۔[۲۲] اسی طرح وہ مذکورہ بالا کتاب میں ایک اور جگہ اہلِ اُندلس کی علمی لہر اور مختلف علوم و فنون مثلاً حساب، نجوم، طب، فقہ، لغت، صرف و نحو، عروض و شعر و حدیث کے سلسلہ میں اُن کے ذوق و شوق، اور اُن کے خصوصی اہتمام کا ذکر کرتا ہے اور اپنے سے پہلے زمانے میں ہو گزرنے والے نامور عالموں اور دانشوروں کا جو ان علوم میں مشہور و معروف تھے نام لیتا ہے تو فلسفہ اور فلسفیوں کے متعلق کچھ نہیں لکھتا، فقط اشارہ کرتا ہے کہ ہمارے زمانے میں نوجوانوں کا ایک گروہ فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا جن کا فہم و ادراک صحیح و درست اور اُن کی آرزوئیں اور تمنائیں بلند تھیں، اُنھوں نے فلسفہ کے اجزا سے بہت کچھ سیکھا[۲۳] لیکن اس گروہ میں سے فقط ان چند لوگوں کا نام لیتا ہے جنھوں نے اکثر و بیشتر منطق اور فلسفہ کی دوسری شاخوں پر کام کیا اور نام پایا نہ کہ الٰہیات یا فلسفہ اولیٰ پر۔ اس بارے میں وہ لکھتا ہے کہ سائنسی علوم اور الٰہیات کی طرف اہلِ اُندلس میں سے کسی نے زیادہ توجہ نہیں دی ـــــــ میں کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا جس نے ان دو علوم پر توجہ مبذول کی ہو، سوائے ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن حامد المعروف "ابن نباش بجائی، ابوعامر بن امر بن ہود اور ابوالفضل بن حسدائی اور اسرائیلی کے۔[۲۴]

اُندلس میں عرفان اور فلسفہ کا ظہور :- فلسفہ اور فلسفیوں اور عرفان اور عارفوں

کے لیے اہلیانِ اُندلس، دینی علوم اور وہاں کے حکمرانوں کی تمام ترسختیوں اور چیرہ دستیوں اور ان بچاروں پر لعنت ملامت اور ایذا و آزار رسانی کے باوجود تیسری صدی ہجری کے آخر میں عرفان اور فلسفیانہ افکار بالآخر سرزمینِ اندلس میں رخنہ انداز ہو ہی گئے اور اِن علوم کو ایسے طالبان، دلدادگان اور مشتاقان مل گئے جنھوں نے ان افکار و معارف سے یوں وابستگی پیدا کی کہ مخالفین کی ان تمام ترسختیوں اور چیرہ دستیوں کے باوجود نہ فقط ان پر قائم اور ڈٹے رہے بلکہ گاہے ماہے پورے خلوص و ایمان و ارادت و عقیدت کے ساتھ ان علوم کی تدریس و تعلیم اور ان کے اظہار و اشاعت میں بھی جت گئے؛ حتیٰ کہ چھٹی صدی یعنی ابن عربی کا زمانہ آن پہنچا جس کے متعلق ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ یہ دُور اندلس میں فلسفہ و عرفان کا ایک حیران کُن سنہری دور تھا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ابن عربی سے پہلے زمانے کے بعض عارفوں اور فلسفیوں کے نام و نشان اور ان کے آثار و افکار کی طرف اِشارہ کیا جائے جنھوں نے ابن عربی سے ماقبل زمانے میں فلسفہ و عرفان کو اوڑھنا بچھونا بنایا کیونکہ ابن عربی اور ان کے مابین اک رابطہ موجود ہے اور ان کے آراء و افکار اور ابن عربی کے عقائد میں یک گونہ مشابہت دکھائی دیتی ہے۔

## ابن مسرّہ محمد بن عبداللہ جبلی

حق بات تو یہ ہے کہ یہ صوفی جس کے متعلق ہم نے اشارۃً کنایۃً تھوڑا بہت لکھا ہے اندلس میں اسلامی تصوّف کا بانی تھا۔ اس سرزمین میں فلسفہ کا سب سے پہلا پرچارک اور معلّم تھا۔[25] وہ سن ۲۶۹ھ میں، محمد بن عبدالرحمٰن اموی کے دورِ خلافت میں اندلس کے سیاسی اور علمی و ادبی مرکز قرطبہ میں پیدا ہوا، اس کا باپ عبداللہ بھی قرطبہ ہی کا رہنے والا تھا وہ فلسفیانہ مباحث اور علم کلام کے مسائل سے گہرا لگاؤ رکھتا تھا۔ باپ بیٹے دونوں نے مشرقی شہروں کی جانب سفر اختیار کیا۔ بصرہ تک پہنچے اور اس شہر میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے پیروکاروں سے گھل مل گئے۔ ان کے افکار و آراء کو شدت سے اپنایا اور ان سے بہت کچھ سیکھا۔ اور خوب استفادہ کیا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ابن مسرّہ کے فلسفہ میں معتزلہ اور باطنیہ فرقوں کے عقاید و اصول کی جھلک پائی جاتی ہے آخرکار

اس سفر کے آخیر میں وہ بیت اللہ شریف کی زیارت کے ارادے سے مکّہ معظمہ پہنچے۔ عبداللہ نے سن ۲۸۴ میں اسی مقدس شہر میں وفات پائی۔ ان دنوں محمدؐ سترہ سال سے زاید عمر کا نہ تھا۔ اُس نے فلسفیانہ سوچ بچار کو ہی رکھا اور سن ۳۰۰ میں اکتیس سال کی عمر میں اپنے شاگردوں اور پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ سیرہ قرطبہ[۲۶] میں اک خانقاہ میں جس کا وہ مالک تھا اور جو ایک پہاڑ کے سرے پر واقع تھی (گویا اسی مناسبت سے وہ جبلی یعنی کوہی کے لقب سے مشہور ہُوا) معتکف ہوگیا۔ وہ فلسفہ کا درس دینے لگا، اک نئے مسلک کی بُنیاد رکھی اور اپنے شاگردوں کو وہ نیا مسلک سکھایا، اور زہد و ریاضت اور پارسائی میں اک نئی روش اختیار کی، پہلے پہل وہ لوگوں میں اپنی پرہیزگاری، پارسائی، زہد و ریاضت اور علم و فضل کی بناء پر بہت مشہور ہُوا لیکن زیادہ دیر نہ ہونے پائی کہ اُس کی بعض تعلیمات کی بھنک عوام اور دینی عالموں کے کانوں میں جا پڑی جس کے نتیجہ میں شور و غوغا مچ گیا اور قیامت برپا ہوگئی۔ لوگوں نے اُسے لعن طعن کی، اُسے دھتکارا پھٹکارا، اُس پہ کُفر کا فتویٰ لگایا اور احمد بن خالد الحباب[۲۷] نے اس کے عقائد کی تردید میں ایک کتاب بھی لکھی جو بہت مؤثر ثابت ہوئی لہٰذا اُس نے مصلحت اسی میں دیکھی کہ وہ اپنی اس خانقاہ سے باہر نکلے اور اپنے وطن مالوف سے ہجرت کر جائے۔ اپنے پیروکاروں کے ایک گروہ کے ساتھ اُس نے مشرق کی راہ لی اور افریقہ جا پہنچا۔ شہر قیروان کو دیکھا[۲۸]۔ پھر مکّہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی زیارات سے مشرف ہُوا۔ یقینی طور پر اُس سفر میں سرزمین مشرق کے فلسفیوں اور عارفوں سے بہت کچھ سیکھا۔ خوب استفادہ کیا اور پھر اندلس ہی کو لوٹ آیا اور دوبارہ اپنی اسی خانقاہ میں معتکف ہو بیٹھا۔ اب کی بار بھی وہی عابدوں اور زاہدوں کی سی زندگی گزارنے لگا۔ لیکن پھر عوام الناس اور عالمانِ شرع اُس سے بدگمان ہوگئے۔ اُس کی تعلیمات کو شریعت کے مخالف سمجھا اور اُسے پھر سے اذیت و آزار دینے لگے۔ پھر اُس پر کفر کا فتویٰ لگایا لیکن ان تمام سختیوں، بدبختیوں اور طعن و تشنیع کے باوجود اُس نے اپنا کام جاری رکھا اور اپنے فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ انتہائی حزم و احتیاط کو ملحوظ خاطر

رکھتے ہوئے وہ اپنے فلسفہ کے اصول اپنے پیروکاروں تک اشارات و کنایات سے منتقل کرتا، حتیٰ کہ سال ۹۱۹ میں اپنے پیروکاروں کے درمیان اسی سیرۂ قرطبہ میں داعی اجل کو لبیک کہہ گیا[۲۹] لیکن اس کی موت سے اس کا فلسفہ ختم نہ ہوا؛ کیونکہ اُس کے پیروکار اور شاگرد چین سے نہ بیٹھے۔ سرگرم عمل رہتے ہوئے اُنھوں نے اس کے افکار کی پیروی کی، اور بڑی سرگرمی اور جانفشانی سے اُس کے افکار و آرا کی حفاظت اور نگہداشت کی اور اس کے دشمنوں کے مقابلے میں بڑی مستقل مزاجی کے ساتھ ڈٹے رہے مگر حیف صد حیف کہ آج ہمیں اُن کے نام و نشان تک کی بھی خبر نہیں، ان میں سے فقط چند ایک کے نام باقی ہیں۔ مثلاً قاضی منذر بن سعید بلوطی[۳۰] اور اسماعیل رُعینی کو ہم جانتے ہیں جو پانچویں صدی کے آغاز تک زندہ تھے۔ یقیناً بلوطی کے مقابلے میں رُعینی کی نسبت ہماری معلومات زیادہ ہیں۔ ابن حزم کی تحریر کے مطابق رُعینی کے عقائد عجیب و غریب تھے۔[۳۱] اُس کے بہت سے پیروکار بھی تھے۔ اُن میں وہ اپنی کرامات کے لیے مشہور تھا۔ اُسے وہ واجب الاطاعت امام مانتے تھے اور شرعی اُمور میں اُسی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اُس کی ایک بیٹی تھی، جس کا نام تو ہمیں معلوم نہیں، ہاں اتنا ضرور جانتے ہیں کہ وہ بہت لائق فائق، دانا، پارسا، دانشور اور سخنور تھی۔ ایک ایسے معاشرے میں جہاں ابن مسرہ، اُس کے پیروکار اور اُس کے عقاید سخت نفرت، استحقار، تنقید اور اعتراضات کا ہدف بنے رہیں۔ وہ بڑے جوش و خروش سے اُن کے دفاع اور حمایت میں اُٹھی۔ اپنے دشمنوں، مخالفوں، حتیٰ کہ اپنے شوہر اور بیٹے کے مقابلے میں بھی ڈٹ گئی اور بڑی دلیری سے مردانہ وار لڑی۔[۳۲] درس و تدریس کے علاوہ ابن مسرہ نے تصنیف و تالیف پر بھی توجہ دی لیکن افسوس کہ اُس کی تالیف میں سے کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ اُس کے مخالفوں نے انھیں جلا کر اُن کا نام و نشان تک مٹا دیا۔ اُس کی تصنیفات میں سے فقط دو کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں جو تاریخ اور رجال سے متعلق ہیں۔ ایک کتاب "تبصرہ" ہے جو قرآن مجید کی تفسیر ہے اور دوسری کتاب الحروف[۳۳] چونکہ اُس کی تمام تالیفات تباہ و برباد ہو گئیں؛ لہٰذا اس کے فلسفہ کے متعلق ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں: اور اُس کے متعلق ہم

جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ دوسروں کی تحریروں پر مبنی ہے اور وہ بھی جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے بہت معمولی اور ناقابلِ ذکر معلومات ہیں۔ اس کے بارے میں ہم آگے کہیں مناسب موقع اور محل پر بحث کریں گے۔ ابن حزم ابو محمد علی بن احمد قرطبی ظاہری[۳۴]۔ ان کا خاندان ایرانی النسل تھا۔ وہ سن ۳۸۳ میں قرطبہ شہر میں پیدا ہوئے اور اپنی جوانی کے ایام میں اُس شہر کے بڑے بڑے ماہر اساتذہ سے علم حاصل کیا اور اکتسابِ فیض کیا اور جلدی ہی اکثر علوم و معارف میں اپنے ہمعصروں میں ممتاز ہو گئے اور اپنے زمانے کے مختلف النوع رائج الوقت علوم و آداب مختلف شعبوں اور شاخوں میں کتب و رسائل کو حیطۂ تحریر میں لائے جن کی تعداد چار سو سے زیادہ ہے[۳۵] جن میں سے بعض تو واقعی علوم اسلامی کے شاہکار ہیں۔ مثال کے طور پر ان کی کتاب "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جو تاریخ مذاہب ہے اور نہایت ہی گراں بہا۔ دُنیائے اسلام بلکہ چار دانگِ عالم میں یہ پہلی کتاب ہے جو دُنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان کا تقابلی جائزہ پیش کرتی ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ وُہ اسلامی ہسپانیہ کے اِک دانائے راز اور اسلامی دُنیا بلکہ ساری دُنیا کے علم و فرہنگ کے ایک درخشندہ ستارہ ہیں۔ حق بات تو یہ ہے کہ وہ ایک باخبر مورخ، اک فاضل محدث اور ایک لائق و فائق فقیہہ تھے۔ اندلس میں علم و ادب کی اس قدآور شخصیت نے فلسفہ اور فلسفیوں کے دفاع کے لیے وہاں کے عوام الناس، دینی عالموں اور سیاست دانوں کا سامنا کیا، فلسفیانہ مباحثوں اور بحث و تمحیص کو آگے بڑھایا اور پھر فلسفہ کے میدان میں تالیف و تصنیف پر بھی توجہ مرکوز کی۔ یہاں ہماری مراد اس بلند پایہ عالم اور ادیب اور اساس جامع کمالات کی شخصیت، اس کے احوال و آثار یا علمی و ادبی کارنامون سے نہیں اس لیے اس کتاب میں ان تمام مطالب کو سمونے کی گنجائش نہیں، بلکہ ہمارا منظورِ نظر تو بعد میں آنے والی فلسفی شخصیتوں کی طرف اشارہ کرنا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ ابنِ عربی کی پیدائش سے کوئی دو سو سال پیشتر اسلامی اندلس میں جہاں کا معاشرہ فلسفہ کی مخالفت اور فلسفیوں سے دشمنی و عداوت کے لیے شہرہ آفاق تھا وہاں ابن حزم جیسی نامور اور قدآور علمی و دینی شخصیت نے فلسفہ ہی پہ نگہ التفات ڈالی اور فلسفیانہ بحث و تمحیص

اور غور و خوض سے کام لیا، تو اس بحث یا تحریر سے ہماری غرض تو محض ابن عربی کے ظہور سے پہلے اُندلس میں فلسفہ کی ابتدا اور اُس کے ارتقا کو دکھانا ہے۔ ابن حزم نے فلسفہ کی حمایت اِس لیے کی تاکہ وہ یہ بات واضح کرسکیں کہ معاملہ عوام اور علمائے شریعت کی سوچ کے برعکس ہے یعنی کہ فلسفہ، شریعت کے خلاف نہیں۔ اندلس میں فلسفہ کی تدریج و ترقی کی راہ میں حائل یہی غلط سوچ رہی ہے۔ یہ لوگ اصُول فلسفہ کو اصُولِ شریعت سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے، لہٰذا انھوں نے یہ بیڑہ اُٹھایا تاکہ ان رکاوٹوں کو دُور کرسکیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بے دھڑک ہوکر کھل کر لکھا ہے کہ فلسفہ کی غرض تو نفس کی اصلاح اور دنیا کی بھلائی ہے اور شریعت کی بھی یہی غرض ہے۔ لہٰذا حکمت میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ باہم موافق، سازگار اور ہم آہنگ ہیں اس لیے کہ ان دونوں کی ایک ہی غرض اور ایک ہی ہدف ہے۔[۳۶] اس کے علاوہ اس کا نظریہ یہ ہے کہ فلسفہ و منطق جو ابتدائی علوم میں سے ہیں، بہت اچھے اور عمدہ ہیں۔ ان کے بڑے فوائد ہیں۔ اُن کی برکت سے ساری دنیا کے نظام سے آگہی حاصل ہوتی ہے۔ استدلال کے اصول کا پتہ چلتا ہے جس سے حق اور باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے۔[۳۷] ابن حزم فلسفہ اور فلسفیوں کے دفاع میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ وُہ ان کے مخالفوں کو زبان کار کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے افکار تاریک اور خیالات سراسر تباہی ہیں۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ عنفوانِ شباب میں تحصیلِ علم اور مختلف آراء و افکار سے آشنائی کے آغاز کے دور میں جب کہ وُہ خود علوم و معارف میں پختہ نہ تھے۔ انھیں زبان کاروں کے ایک گروہ سے ملنے کا اتفاق ہُوا جو بغیر کسی قاطع دلیل اور روشن ثبوت کے فقط اپنے فاسد خیالات کی بنا پر فلسفہ و منطق کو شریعت کے منافی سمجھتے تھے؛ لہٰذا میری سب سے بڑی خواہش اور نصب العین یہ ہے کہ علم کی روشنی سے تاریکی کو دُور کروں اور اوہام و بے معنی گمانوں کے اس زنگ کو دلوں سے اُتاروں۔[۳۸] اس مقصد کے حصُول کے لیے اُنھوں نے فلسفہ و عرفان کے موضوعات پر کتابیں بھی لکھیں اور منطق اور فلسفہ کے سارے اجزاء پر چند ایک تالیفات بھی کیں۔ اُن میں سے ایک کتاب "التقریب لحدود المنطق" ہے۔ اس کتاب میں اُنھوں نے

بعض اصولوں میں ارسطو کی مخالفت بھی کی ہے اور صاعد اندلسی کے قول کے برعکس جو اس کتاب کی پختگی و خوبی کی چنداں تعریف نہیں کرتا یہ بہت عمدہ کتاب ہے، اس کے اصول و قواعد نہایت استوار اور سنجیدہ ہیں۔

دوسری کتاب طوق الحمامہ ہے[۳۹]۔ اس کتاب میں وہ عشق کے بارے میں افلاطون کے بہت نزدیک چلے جاتے ہیں، اگرچہ وہ اسے پسند نہیں کرتے[۴۰]۔ شاید اسی نزدیکی کی بناء پر انھیں اسلامی افلاطونیوں کے زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے جن کا پیشرو محمد بن داؤد ظاہری اصفہانی (سال وفات ۲۹۷) تھا، جو مشہور کتاب الزہرہ کا مؤلف تھا ابن حزم نے ظاہری مسلک کے سلسلہ میں اسی کتاب کا تتبع کیا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ ایک گروہ نے ابن عربی کو ابن حزم اور ظاہری کا تابع سمجھا ہے لیکن خود ابن عربی نے اس بات کا شدت سے انکار کیا ہے[۴۱]۔

کتاب التقریب میں ابن حزم کے اشارات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے فلسفہ میں دو اور کتابیں لکھیں۔ ایک کتاب کا نام "اخلاق النفس والسیرۃ الفاضلۃ" اور دوسری کا "السیاسۃ" ہے[۴۲]۔ آسین پالاسیوس نے پہلی کتاب کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ کیا ہے مگر افسوس کہ ہمیں ان دونوں میں سے کسی ایک کتاب کے مطالعہ کی سعادت نصیب نہ ہوئی۔

ابنِ باجہ ابوبکر محمد بن یحییٰ بن صائغ سرقسطائی[۴۳]۔ وہ پانچویں صدی کے آخیر میں پیدا ہوئے اور سال ۵۲۹ یا ۵۳۳ میں اس دارِ فانی سے رخصت ہو گئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ وہ بھی اندلسی علوم و ادبیات کا ایک حسین ترین چہرہ ہیں۔ وہ حافظِ قرآن تھے۔ اپنے زمانے کے مانے ہوئے ادیب تھے ــ علم طب، ریاضیات اور موسیقی میں بڑے بلند پایہ مقام کے مالک تھے۔ ستار خوب بجاتے تھے۔ ان سے پہلے ہو گزرنے والے ان کے ہم وطنوں نے بھی فلسفہ کو موضوع بنایا مثلاً ابن مسرہ اور ابن حزم۔ مگر فی الحقیقت اندلس میں پیشرو اور پیشوا انہی کو جاننا چاہیئے۔ فلسفہ کا شغل اختیار کرنے اور اُسی کی تعلیم و ترویج میں مشغول رہنے کی بناء پر وہ کفر و الحاد سے بھی متہم

کیے گئے اور شریعت کے ترک کرنے اور اُس کی مخالفت کرنے کی تہمت بھی ان پر لگی، کتنی ہی مرتبہ انھیں اپنی جان کے لالے پڑ گئے مگر بچ نکلے اور بالآخر انھیں اپنے ہی طبیب ساتھیوں کے ہاتھوں زہر دیا گیا[۴۴]۔ ان کے شاگرد اور بعد میں آنے والے علما، مثلاً ابوالحسن علی بن عبدالعزیز غرناطی، ابن طفیل اور ابن رشد ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں اور ان کے عالمانہ اور فلسفیانہ مقام کو سراہتے ہیں۔ ابوالحسن غرناطی تو انھیں فلسفی علوم میں عجوبہ روزگار اور نادرۂ عصر کہتے ہیں انھیں فارابی کا ہم پلہ سمجھتے ہیں اور ارسطو کے کلام فہم و ادراک میں انھیں بوعلی سینا اور امام غزالی پر بھی ترجیح دیتے ہیں[۴۵]۔

ابن طفیل فلسفہ کے فہم و ادراک میں انھیں اپنے اسلاف پر ترجیح دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ذہن وفہم کی تیزی، مشاہدہ کی صحت اور افکار کی درستی میں اُن میں سے کوئی بھی ان کا ہم پایہ اور ہم پلہ نہیں تھا[۴۶] اور سب سے آخر میں ابن ابی اُصیبعہ حکمت و فلسفہ کے علوم میں انھیں علامہ عصر اور یکتائے روزگار قرار دے کر ان کا تعارف کرتے ہیں[۴۷]۔
حق بات تو یہ ہے کہ وہ نامور مفکروں میں سے ہیں جو سرزمین اُندلس میں فلسفہ کی اہمیت سے کماحقہٗ آگاہ تھے اور جنھوں نے انسانی رُشد و ہدایت میں عقل و علوم معقول کی صحیح قدر و قیمت کا کھوج لگایا۔ اُس کا نظریہ یہ ہے کہ یہ فقط علم و فلسفہ ہی ہے جو عقل انسانی کے اتصال سے عقل فعال بن جاتا ہے۔ صُوفیا جو عقل انسانی کو غلط کار، فلسفہ کو محض بے فائدہ اور فلاسفروں کو بھٹکے ہوئے غلط کار سمجھتے تھے اور کشف حقائق کے لیے خلوت اور ریاضت پر زور دیتے تھے۔ وہ اُن کے خلاف ڈٹ گئے، حتیٰ کہ فلسفہ کی مخالفت کی بنا پر اُنھوں نے امام غزالی کو بھی سخت سُست کہا[۴۸]۔ قصہ مختصر یہ کہ اُن کی تالیفات کا مطالعہ اس حقیقت کو آشکار کر دیتا ہے کہ اُنھوں نے اپنے پیشرو ہم وطنوں کی نسبت فلسفہ سے بہت زیادہ التفات کیا۔ اور مشرقی فلاسفروں کی طرح اُنھوں نے اپنی تمام تر توجہ فلسفہ کی تدریس اور اسی سلسلہ میں کتابوں کی تالیف و تصنیف پر مرکوز کی اور فلسفیانہ تالیفات کی ایک بہت بڑی تعداد چھوڑی جو اپنی کیفیت اور کمیت میں اُس کے پیشرو اُندلسی فلسفیوں کی کتابوں سے ہر لحاظ سے بہتر اور اعلیٰ وارفع ہیں۔ اُنھوں نے ارسطو کی بعض کتب مثلاً

سماع طبیعی، آثار علویہ، کون و فساد، کتاب حیوان وغیرہم کی شرح بھی لکھی اور اُن کے حواشی بھی۔ اور خود "اتصال الانسان بالعقل الفعّال" اور "تدبیر المتوحد" جیسی کتابیں تصنیف کیں۔ فلسفہ پر کتابوں کے علاوہ اُنھوں نے ریاضی، طب اور سیاست پر بھی کتابیں لکھیں جن کا ذکر یہاں قطعاً ضروری معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ اس رسالہ سے ہماری غرض محض ان ناموں یا ان لوگوں کی فلسفیانہ کتابوں کا ذکر کرنا ہے۔ جو سرزمین اندلس میں ابن عربی سے پہلے فلسفیانہ افکار کے حامل اور فلسفہ و منطق کے داعی تھے۔

ابن السید ابو محمد عبداللہ بن سید لطلیوسی[۴۹]: وہ سن ۴۴۴ میں لطلیوس کے شہر میں پیدا ہوئے، وہیں تربیت پائی اور وہیں کے عالموں فاضلوں کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، اسی لیے انھیں لطلیوسی کہتے ہیں۔ انھوں نے بلنسیہ میں درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے کام کا آغاز کیا، بے شمار شاگرد بنائے اور بہت سی کتابیں لکھیں اور سال ۵۲۱ میں ملک عدم کو سدھار گئے۔ وہ اپنے زمانے کے تمام رائج الوقت علوم و معارف یعنی علم نحو، عروض فقہ، ہیئت، فلسفہ اور منطق وغیرہ میں پوری پوری دسترس اور مہارت رکھتے تھے لیکن ایک نحوی کی حیثیت سے اُن کی خوب شہرت ہوئی۔ اس لیے کہ اسی علم درس و تدریس میں انھوں نے زیادہ توجہ دی۔ علم نحو میں ان کی شہرت نے اُن کے فلسفیانہ پہلو کو دھندلا کر دیا۔ اور ان کی فلسفیانہ کتب کی یاد بھی لوگوں کے ذہنوں سے مٹ گئی؛ حالانکہ وہ بھی اپنے نامور ہمعصر ابن باجہ کی طرح فلسفیانہ سوچ بچار میں کھوئے رہتے تھے! انھوں نے بھی فلسفہ کے متعلق کتابیں اور رسالے لکھے کبھی کبھی تو فلسفیانہ مسائل میں اُنھوں نے ابن باجہ کی مخالفت اور تردید بھی کی اور اپنے دانا پیشرو ابن حزم، اپنے ہمعصر مخالف ابن باجہ اور اپنے ہونے والے جانشین فلاسفروں ابن طفیل اور ابن رُشد کی طرح اُنھوں نے بھی کوشش کی تاکہ فلسفہ اور دین کے درمیان مفاہمت کرا سکیں اور یہ ثابت کر سکیں کہ حکمت اور شریعت دونوں کا مقصد ایک ہی ہے۔ دونوں کی راہیں الگ سہی مگر دونوں کی منزل ایک ہی ہے یعنی "حقیقت واحد" ـــــ اُن کی فلسفیانہ تالیفات میں الحدائق فی المطالب العالیہ الفلسفیۃ العویصہ

اور کتاب شرح الخمسہ المقالات الفلسفیہ نیز کتاب المسائل وکتاب الدوائر مشہور رہیں۔[۵۰]

**ابن طفیل ابوبکر محمد بن عبدالملک** وہ سن ۵۰۴ یا ۴۹۶ میں غرناطہ کے شمال مشرق میں واقع وادیٔ آش میں پیدا ہوئے اور سن ۵۸۰ میں مراکش میں فوت ہوئے۔ اُنھوں نے بھی اپنے پیشرو اور دانا اُستادِ کامل ابن باجہ کی طرح اپنے زمانے کے سبھی علوم و معارف کے مختلف شعبوں اور شاخوں یعنی طب، ادب، شعر، ریاضی، علم ہیئت اور فلسفہ میں علم حاصل کیا، وسیع مطالعہ کیا، وہ ابن خلکان کی تحریر کے مطابق حکمت اور شریعت کی مفاہمت کے بڑے خواہشمند تھے، اُس زمانے کے بہت بڑے فلسفی ابن رشد سے دوستانہ مراسم تھے۔[۵۱] ان سے مُلاقاتیں بھی ہوئیں اور بحث مباحثے بھی، لیکن ابن رشد نے اُن پر سخت تنقید کی ہے کہ وہ عقلِ انسانی اور انسانی قوتِ متخیلہ کو ایک ہی سمجھتے تھے اور اس نظریئے کے حامل ہیں کہ اگر انسانی قوتِ متخیلہ صحیح اور درست طریق سے عمل پذیر ہو، تو وہ معقولات کا ادراک وجودِ عقل کی ضرورت کے بغیر بھی کر سکتی ہے۔ اس بُنیاد پر ابن رشد نے ان پر سخت تنقید کی۔ اتفاق کی بات ہے کہ یہی تنقید ابن طفیل کے لیے وجہ شہرت بن گئی۔ سرزمینِ مغرب کے مدارس و معلمین میں وُہ اِسی کی بدولت مشہور ہوئے۔ حیّ بن یقظان نامی رسالے کے بعد وُہ ابن طفیل کو ابن رشد کی اِسی تنقید کی وجہ سے جانتے اور پہچانتے ہیں۔[۵۲] ہمارے ہاتھ میں اب ان کی سب سے بڑی فلسفیانہ تالیف یہی رسالہ "حیّ بن یقظان" ہے، اگرچہ یہ رسالہ مختصر ہے مگر نہایت اہم ہے۔ یہ مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان تراجم میں ایک ترجمہ چودھویں صدی ہجری میں موسیٰ ناربونی[۵۳] کے ہاتھوں عبرانی زبان میں ہے۔ سترھویں صدی میں[۵۴] پوکوک کے ہاتھوں لاطینی زبان میں[۵۵] اور پھر اسی صدی میں بادمیتر[۵۶] کے ہاتھ ولندیزی زبان میں ہوا۔ غلطی سے یہ ولندیزی ترجمہ اسپینوزا کے نام سے منسوب ہو گیا۔[۵۷] آخر کار مرحوم بدیع الزمان فروزانفر نے سن ۱۳۴۷ ہجری قمری میں اس کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ وہ رسالۂ مذکورہ کے آغاز میں ابن باجہ پہ تنقید کرتے ہیں۔[۵۸] اگرچہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں کہ وہ ان کی فلسفیانہ

صلاحیتوں کو اپنے پیشرو اندلسی فلاسفروں پر ترجیح دیتے ہیں اور ابو نصر فارابی، ابو علی ابن سینا اور ابو حامد غزالی پر اعتراضات کرتے ہیں[۵۹]

**ابن رشد ابوالولید محمد بن احمد** (۵۲۰ - ۵۹۵) قرطبہ کے قاضی اور طبیب، نامور فقیہہ، عالم اسلام کے عظیم فلاسفر، فلسفہ کو ترویج دینے والے نامی گرامی فیلسوف، ارسطو کے ایک بہت بڑے شارح اور ڈانئے کے قول کے مطابق ایک بہت بڑے مفسر تھے[۶۰] جو ابن عربی کی پیدائش سے تھوڑا عرصہ پہلے اُندلس میں پیدا ہوئے اور اپنے پیشروؤں سے بڑھ چڑھ کر فلسفی کاموں میں مشغول رہے۔ فلسفیانہ تفکّر و تدبر اور علم فلسفہ کی تدریس و تعلیم پر توجہ مرکوز کی۔ فلسفہ سے متعلق تالیفات تصنیفات بالعموم تفسیر و حاشیہ نگاری میں مصروف رہے۔
حاصل کلام یہ کہ اُن کے ظہور سے اندلس میں فلسفہ اپنے انتہائی عروج و کمال اور بلندیوں پر پہنچ گیا۔ حق بات تو یہ ہے کہ اندلس میں فلسفہ کا نقطہ آغاز بھی یہی ہیں اور نقطۂ عروج و کمال بھی یہی۔ اُن کے افکار نہ صرف اندلس اور دیگر اسلامی ممالک میں موردِ توجہ قرار پائے بلکہ وسطانی صدیوں میں عیسائی معاشرہ بھی ان کے افکار سے بڑی شدت کے ساتھ متاثر ہوا۔ جب ان کی کتابوں کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تو عیسائی دُنیا میں اک تہلکہ مچ گیا، ایک گروہ بڑے شدّومد سے ان کی مخالفت پر اُتر آیا اور دوسرا گروہ اسی شدّومد اور زور و شور سے اُن کی حمایت میں اُٹھ کھڑا ہوا۔ ان کے مخالفین میں عیسائی مذہب کے بزرگان و اولیاء، کلیسا کے حامی اور ذہنی انجماد، بے حسی اور کٹر پن کے طرفدار لوگ تھے، جو ان کے فلسفہ کے مکمل بائیکاٹ کے اقدام پر زور دیتے اور اُن کے پیروکاروں کو اذیت پہنچاتے تھے، کیونکہ وُہ ان کے فلسفے کو اپنے دین کے خلاف سمجھتے تھے لیکن ان کے طرفدار اور حامی آزاد خیال، معرفت خوردہ اور علم دوست لوگ تھے، جو بڑی شدّومد اور زور و شور سے ان کے فلسفہ کی تدریس و تعلیم اور ان کی کتب کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے، کیونکہ وہ اُنھیں ایک بہت بڑا مفکر اور آزاد خیالی، آزاد منشی اور آزادی کا باوا آدم تصوّر کرتے تھے، مختصر یہ کہ وہ ایک بڑی قدآور علمی شخصیت کے مالک تھے جو

ہر جگہ اور تمام اقوام و ملل میں ایک عظیم فلسفی، ایک زبردست مفسر اور مفکر کے طور پر تسلیم کیے جاتے رہے۔ فلسفے کی تاریخ میں ان کا ایک اپنا الگ سکول ہے یعنی مکتب ابن رشدی لاطینی قائم و دائم رہا۔[۱] پیچھے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی ان سے ملے۔ اس سے گفتگو کی لیکن ابن عربی نے اُن کی راہ و روش کو پسند نہیں کیا؛ کیونکہ ابن رشد مشاہدہ اور استدلال کے قائل اور تکنیکی طور پر اک فلاسفر تھے اور وہ بھی ارسطو کے مقلد، جب کہ ابن عربی اہل کشف و شہود میں سے تھے اور تکنیکی طور پر صوفی تھے اور وہ بھی وحدت الوجودی صوفی'' اب یہاں ابن رشد کا مزید ذکر مناسب اور موزوں نہیں۔ یہاں اس بحث میں ہمارا ہدف ابن رشد کی علمی شخصیت یا ان کی تالیفات و افکار سے تعارف نہیں، ہمارا مقصد تو فقط ان جیسے نامور فلسفی کی طرف اشارہ کرنا ہی تھا تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ ابن عربی کے ظہور پذیر ہونے سے پیشتر اندلس میں فلسفہ کی صورتِ حال کیا وضع قطع تھی اور وہ بھی اجمالاً اور مختصراً۔

اندلس میں ابن عربی سے پیشتر نظری یا خیالی عرفان اپنے حقیقی معنوں میں موجود نہ تھا۔ اب تک جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ اندلس میں ابن عربی کی پیدائش سے تین سو سال پہلے وہاں کے عالموں، حاکموں، قاضیوں اور عوام کی تمام تر تاریک بینی، سختی اور چیرہ دستی کے باوجود فلسفہ کسی حد تک توجہ کا مرکز ضرور بن گیا تھا اور بتدریج ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا؛ حتیٰ کہ ابن رشد کے ظہور پذیر ہونے کے وقت جو ابن عربی کے ہم عصر تھے، فلسفہ اپنے اوج اور عروج کی بلندیوں کو چھو گیا تھا لیکن اب تک ہم نے فلسفہ کی طرف مائل مفکر اندلسی حضرات کے نام لیے ہیں ہمیں ایسا کوئی آدمی نظر نہیں آیا جس نے فلسفہ و تصوف کو باہم سمونے کا سوچا ہو یا اس سلسلہ میں کوئی راہ نکالنے کی سبیل کی ہو یا دوسرے لفظوں میں جس نے عرفان و تصوف پر بھی نظر رکھی ہو سوائے ابن طفیل کے جن کا خیالی عرفان کی طرف جھکاؤ تھا اور وہ فلسفہ و تصوف کی باہم آمیزش کی تگ و دو تھے اگرچہ وہ اپنے دلی مقصد کو نہ پاسکے، اندلس میں ابن عربی سے پہلے جتنے بھی صوفیاء گزرے ہیں وہ عابد و زاہد لوگ تھے جو شریعت کے احکام اور آداب کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے

عبادت اور زہد پر زور دیتے رہے یا اصطلاحی (تکنیکی) طور پر عملی تصوّف پر کاربند رہے؛ اور باوجود اس کے کہ اُنھوں نے علمِ کلام اور دوسرے اسلامی علوم و معارف کی طرف پوری توجہ دی، وُہ فلسفہ اور فلسفیوں کے افکار پر کبھی نظرِ عنایت نہ رکھتے تھے۔ ان میں سے ایک خاصی بڑی تعداد خود ابنِ عربی کے زمانے میں موجود تھی۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ وُہ اُن لوگوں کی زیارت کے لیے گئے، ان کی بڑی تعظیم و تکریم کی لیکن اس کے باوجود اُنھوں نے سیر و سلوک کے سلسلہ میں اُن کے عقاید کو بِلا چون و چرا کبھی قبول نہ کیا؛ البتہ اُن مذکورہ بالا صوفیاء میں سے ابنِ مسرّہ کو مستثنیٰ قرار دے دینا چاہیے، کیونکہ اُس کی زندگی کے حالات لکھنے والوں کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ وُہ ایک جدّت پسند یعنی بدعتی صُوفی کے طور پر پہچانے گئے اور اُس کے اقوال اور افعال اندلس میں ان دِنوں کے علومِ مروّجہ کے اور وہاں لوگوں کی عادات کے برعکس تھے لیکن جیسا کہ ذکر آ چکا ہے کہ ان کے فلسفہ و حکمت کی صحیح پہچان نہ ہو سکی اور اُن کے افکار و آراء کے متعلق بھی کافی معلومات حاصل نہیں ہیں؛ لہٰذا ہم نہیں جانتے کہ تصوّف میں اُنھوں نے کسی قسم کی بدعت یا جدّت کی اور نیز کیا ان کے حکیمانہ افکار میں فلسفہ و تصوّف کی باہم آمیزش ہے بھی یا نہیں؟ گویا حاصلِ کلام یہ کہ ابنِ عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ و عرفان کی مکمل طور پر آمیزش نہ تھی یا دوسرے لفظوں میں تصوّف اور خیالی عرفان اپنے حقیقی اور کامل معنوں میں موجود نہ تھے۔

ابنِ عربی کا زمانہ اندلس میں فلسفے کا ایک محیر العقول دَور تھا۔ اس ترتیب کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابنِ عربی سے پہلے اندلس میں فلسفہ اور کبھی کبھار خیالی عرفان بھی توجہ کا مرکز رہے اور لائبریریاں بھی فلسفیانہ کتابوں سے بھری پڑی تھیں۔ افلاطون، ارسطو، افلاطونیانِ جدید اور دوسرے یونانی حکماء کا فلسفہ، عربی تراجم، مشرقی فلاسفروں کی کتابوں اور اسی طرح خود اندلس کے اپنے مؤلفین مثلاً ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد کی شرحیں، نیز اسلامی فلسفیوں یعنی فارابی اور ابن سینا کے افکار، اسلامی متکلمین کے عقاید اور مشرقی عارفوں کے نظریات، حتیٰ کہ فرقہ باطنیہ[۶۲] اخوان الصفا[۶۳] کے اصول و عقاید کی راہ سے اندلس

میں خوب جانا پہچانا جاتا تھا۔ ابن عربی کا زمانہ فلسفہ وحکمت کی ترویج اور حیرت انگیز ترقی کا دور تھا۔ اس کے علاوہ اس دور میں دینی علوم بھی اپنے اوجِ کمال پر تھے۔ ہر کسی کو دینی کتابوں اور دینی عالموں تک رسائی میسّر تھی۔ فلسفے کے اس ریلے میں علوم معقول بھی رائج تھے اور ان سے متعلق کتابیں بھی دستیاب تھیں۔ اندلس کے گرد و نواح میں فلسفی اور کبھی کبھار عارف لوگ بھی ظہور پذیر ہوتے رہے جن کی تعداد خاصی بڑی تھی اور جن کی ساکھ اور شہرت کا ہر سُو چرچا تھا۔ پچھلے ابواب میں ہم اُن کے نام ونشان، اُن کی باتوں اور کتابوں کا تھوڑا بہت ذکر کر ہی آئے ہیں۔

## ابن عربی کا ابن مسترہ اور المریّہ کے صوفیوں سے رابطہ

ہم ابن مسترہ، اُن کے شاگردوں قاضی منظر بن سعید بلوطی، اسماعیل رُعینی، اور اُن کی بیٹی اور المریّہ کے صوفیوں مثلاً ابن العریف جو ابن عربی سے پہلے سرزمین اُندلس میں ہو گزرے ہیں، سے متعلق گفتگو ہم اس سے پہلے بھی اس کتاب میں کر چکے ہیں؛ نیز اسلامی اندلس میں فلسفہ اور اُس کے حامیوں یعنی ابن حزم، ابن طفیل، ابن السیّد اور آخر میں سب سے بڑے فلسفی اور شارح فلسفہ ابن رشد کے ظہور کے متعلق بھی اشارات کیے جا چکے ہیں۔ پہلے باب میں بہت سے عارفوں اور صوفیوں کا تذکرہ بھی ہو گیا جن کی ملاقات کے لیے ابنِ عربی خود گئے اور ان سے مذاکرات، مکالمات اور گاہے مناظرات بھی کیے۔ اسی طرح ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ سن ۵۹۰ میں وہ تیونس گئے اور وہاں ابن قسّی کے بیٹے سے ملے۔ ان سے ان کے باپ کی زبانی روایات بھی سُنیں۔ ابنِ قسّی کی مشہور کتاب "خلع النعلین" کی شرح بھی لکھی۔ اسی باب میں اُن کے سفرِ المریّہ کا ذکر بھی آیا جو ان دنوں ابن العریف کی تعلیمات کا مرکز تھا۔ وہاں اُنھوں نے قیام کیا جو خاصہ طول پکڑ گیا۔ وہاں ابن العریف کے شاگرد اور المریّہ کے صوفیوں کے گروہ کے شیخ و مرشد عبد اللہ الغزالی سے مذاکرات بھی کیے۔ یہ تمام واقعات و حالات اِس حقیقت کا بیّن ثبوت ہیں اور جس کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ ابنِ عربی سے سالہا سال پہلے عقلی مباحث شروع ہو چکے تھے اور بتدریج ترقی وارتقا کی منازل طے کر کے ابنِ عربی کے زمانے پہ ختم ہوتے ہیں جو فلسفہ و عرفان کی مکمل ترویج، عروج اور عقلی مباحثوں کی شہرت، رفعت اور بڑی زبردست

ساکھ کا دور ہے۔

اب خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ابن عربی اور اُس کے پیشرو اندلسی فلسفیوں اور صوفیوں یعنی ابن مسرہ اور اُس کے شاگرد، المریہ کے صوفیوں اور ان کے پیروکار، نیز سرزمین مشرق کے حکما۔ اور عارفوں، اور اسی طرح یونانی فلاسفروں یعنی افلاطون و ارسطو اور ان کے اسلاف و اخلاف کے مابین ایک فکری ربط و اتصال یعنی ذہنی ہم آہنگی قائم رہ سکی یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے پہلے اتصال و ارتباط کے معانی کی وضاحت ضروری ہے۔ اگر اس سے مُراد یہ ہے کہ کیا ابن عربی نے اپنے پیشرووں کے افکار و آرا، اُن کے عقائد اور الفاظ و اصطلاحات سے کچھ تھوڑا بہت استفادہ کیا اور نظریۂ تصوّف کی تحریر و تقریر میں اُن سے کوئی مدد لی یا استفادہ کیا، تو اس صورت میں جواب مثبت شکل میں ہوگا؛ کیونکہ اگر ہم ان کی تالیفات و تصنیفات کی طرف رجوع کریں تو یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اس عجوبۂ روزگار صوفی کو جو عالم اسلام کے فاضل صوفیا۔، بزرگ ترین حکما۔ اور عظیم ترین عارفوں میں سے تھا، اپنے پیشرووں کے تمام و فنون اور معارف و آداب جن میں دونوں یونانی اور اسلامی فلاسفروں کے افکار شامل ہیں، شیعہ اور سُنّی دونوں کے فقہی فرقوں، متکلمین کے دونو فرقوں یعنی معتزلہ اور اشعری کے نظریوں، مشرق و مغرب دونوں کے صوفیا۔ کے مسلکوں، ظاہری اور باطنی دونوں کے محدثوں اور مفسروں کے قولوں اور بالآخر ماضی کے سب مذہبوں اور شریعتوں میں مکمل مہارت حاصل تھی۔ اصطلاح میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلاف کے تمام علوم اُنھوں نے وراثت میں پائے، اور پھر اپنے عقائد کو بیان اور اپنے افکار کو نشر کرتے وقت نہایت زیرکی اور مہارت اور اپنے خصوصی ذوق و سلیقہ سے کام لیتے ہوئے ان تمام علوم و معارف سے مدد لی اور اُن سے پورا پورا استفادہ کیا جیسا کہ ہم ان کی کتب اور رسائل میں دیکھتے ہیں کہ یونانی فلاسفروں کے افکار اور اسلامی فلاسفروں کے نظریات، ان کے مزاج و انفرادِ طبع کے اِمتیازی نشانات سمیت، اسی طرح متکلمین کے اِعتقادات اور صوفیا کے وجد و حال میں کہے ہوئے بے ادبانہ

کلمات ان سب فرقوں اور مسلکوں کے اختلافات سمیت، نیز فقیہوں کے فتوے ان کے مسالک کے اختلافات سمیت، اور آخرکار قرآنی آیات اور اسلامی روایات کو بڑی خوبی اور عمدگی سے باہم پرویا ہے۔ ان سب کو انھوں نے بلاتخصیص وتفریق اپنے خاص انداز میں اپنے مسلک کی تشریح و توثیق کے لیے استعمال کیا ہے۔ ان اصول و افکار کی جو بظاہر متضاد نظر آتے ہیں، وہ اپنی ذکاوت اور مہارت سے تفسیر و تاویل اور انھیں بہم سموتے اور پروتے ہیں کہ قاری پکار اُٹھے کہ گویا یہ سب کے سب کلی طور پر اُن کے اپنے اصولِ تصوّف اور خصوصاً ان کے بنیادی اصول یعنی نظریہ وحدت الوجود کی تشریح و توثیق کے عین موافق و مطابق ہیں۔ وہ فقط اپنے راہ سلوک یا طریقت کی توضیح کے لیے اسلاف کے مذاہب وعقاید اور اسلامی آیات و روایات سے حاصل کردہ خصوصی تعبیرات و تاویلات سے مدد نہیں لیتے بلکہ الفاظ و اصطلاحات کے انتخاب اور استعمال میں بھی اسلاف سے کمک حاصل کرتے ہیں؛ البتہ اُن کے معانی کی تعبیر و تاویل میں اِک گونہ جدّت کے ساتھ۔ چنانچہ اُن کی کتابیں اور رسالے، ان کی اصطلاحات، عبارات اور ناموں سے بھرے پڑے ہیں۔ مثلاً ذفلس، افلاطون، ارسطو، افلوطین، فرمورلیں، خیلنوں اور اپنے پیشرو صوفیا جیسے ابوطالب کی، بایزید بسطامی، ابوحامد امام غزالی، دیگر متکلمین اشاعرہ، محدثین، مفسرین، فقیہہ، نحوی، ریاضی دان حضرات۔ اُنھوں نے ان تمام سے بہت سی اصطلاحات، تعبیرات و تاویلات سیکھیں اور کبھی کبھار مضامین و موضوعات بھی۔ اُن میں سے اپنے تصوّف کی تشریح و توضیح کے لیے جس کسی کو موزوں، مناسب، عمدہ اور برمحل پایا استعمال کرلیا لیکن اگر انصال و ارتباط سے آپ کی مُراد یہ ہو کہ اُنھوں نے اپنے تمام مضامین، مواد، اصولِ تصوف اور عرفان کو اسلاف ہی سے حاصل کیا اور انھیں اپنا عرفانی اور فکری لبادہ اوڑھانے کے لیے بھی انھیں کی تقلید کی اور خود اپنی جداگانہ حیثیت، آزادی اور جدّت طرازی نہیں دکھائی تو اس سوال کا جواب نفی میں ہوگا، کیونکہ یہ بہت مشکل نظر آتا ہے۔ ان کے خیالی تصوّف کو عرفان و فلسفہ کے سلسلوں میں سے کسی خاص سلسلے یا دینی اصولوں میں سے کسی معین اصول کی تقلیب یا عکس

سمجھا جائے اور یوں نتیجۃً اُس کے تصوف کو گذشتگان کی ذہنی روش یا روشوں یا اسلاف میں سے کسی خاص شخص یا اشخاص سے مرتبط یا متاثر (وہ بھی ان الفاظ کے فوری اور رائج معانی ہیں) سمجھا جائے تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ اسلاف سے اُس کے اعتقادات اور اصطلاحات کی تھوڑی سی مشابہت اس دعویٰ کو ثابت نہیں کرتی۔ یہ ایک عام سی دلیل ہے اور بعض اشخاص کے الفاظ و افکار کی باہمی مشابہت تاثیر و تاثر کی فیصلہ کُن دلیل نہیں ہو سکتی۔ ہاں جیسا کہ ہم ذرا پہلے بھی ذکر کر آئے ہیں کہ انھوں نے اپنے تصوف کے تحریری یا تقریری اظہار و بیان میں اپنے اسلاف کے علوم و معارف سے ضرور مدد لی۔ اُس کی تالیفات میں ایسے بنیادی و ابتدائی اصول اور قواعد دکھائی دیتے ہیں جو ممکن ہے پہلی نظر میں صوفیاء کے عقائد، پہلے متکلمین اور فلاسفروں کے افکار اور پچھلے مذاہب کے اصولوں ہی کا الٹ پلٹ نظر آئیں اور یوں اُن کی تاثیر و تاثر کا احتمال ہو لیکن تھوڑا سا غور و خوض اس حقیقت کو آشکارا کر دیتا کہ وہ ہرگز اُن کے تحتِ تاثیر نہ تھے بلکہ وہ بڑی زیرکی، ذکاوت اور مہارت کے ساتھ اُن سے کام لیتے ہیں اور پھر اُن کی تاویلات کا (خواہ وہ کتنی بعید از قیاس کیوں نہ ہوں) قائل ہو کر اُن کو اپنے عرفان کے اصول سے ہم آہنگ بناتے ہیں نہ کہ اپنے عرفان کو ان اصولوں سے اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس سلسلہ میں بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ باوجود اس امر کے کہ انھوں نے دوسروں کو قرآن مجید کی قیاسی تفسیر سے خبردار کیا ہے[۲۴] لیکن خود وہ اپنی عرفانی تحریر یا تقریر کے دوران بے دھڑک ہو کر قیاسی تفسیر کرتے ہیں بلکہ قرآنی آیات کی لمبی چوڑی تاویل کرتے ہیں اور تاویلات بھی ایسی جو بہت بعید از قیاس ہوں جنھیں اکثر و بیشتر مفسرین نے ناجائز گردانا ہے اور آخر کار ان کے ذریعے اپنے مقصد یعنی اپنے عرفان کی تائید و تصدیق کی خاطر کبھی کبھی ابتدائی الفاظ و کلمات کے بعض بڑے بعید کے مشتقات کا قائل ہو کر اُن میں انوکھے اور عجیب و غریب معانی پیدا کرتے ہیں جو کسی لغت یا ڈکشنری میں نظر نہیں آتے اور نہ ہی لُغت کے عالم اُنھیں پسند کرتے ہیں؛ لہٰذا پھر ان معنوں میں ان کے بارے میں تاثیر یا تاثر یا ارتباط و اتصال

کی بات کیسے کہی جا سکتی ہے وہ صاحبِ وجد و حال، صاحبِ مقامات، صاحبِ کشف و کرامات اور بشارت دہندہ تھے انھوں نے بار بار بڑی صراحت اور تاکید سے کہا ہے کہ ان کا علم و عرفان تو محض خدا کی دین اور بخشش ہے جو کشف و شہود اور وحی و الہام پر مبنی ہے۔ اگر اس تمام تاکید و صراحت کے باوجود تاثیر و تاثر کی بات درمیان میں لائیں تو یہ تو محض قرآن کے مقابلہ میں اجتہاد کرنے کی بات ہوگی جو دانشمندی کے نزدیک نہایت ہی ناپسند اور ناجائز ہے۔ حاصل کلام یہ کہ ان کا تصوّف اور ذہنی نظام یکسر انوکھا، نرالا اور رنیا ہے؛ اگرچہ کبھی کبھار ان کے تصوّف میں بھی وُہی اصُول و قواعد نظر آتے ہیں جو اُن کے پیشرو صوفیاً کے فکری سلسلوں اور طرائق میں جلوہ گر ہیں، تاہم اُنھوں نے اپنے تصوّف کو ان سے نہیں لیا بلکہ ان کے برعکس انہی کے فکری نظام کی اپنے ذوق اور مزاج کے مطابق یُوں تعبیر و تفسیر کی ہے اور ایسے سانچے میں ڈھال لیا ہے کہ وُہ اُن کے اپنے تصوّف کے مطابق اور اُن کے اپنے فکری نظام کے عین موافق ہوگئے ہیں۔

آسین پالاسیوس جو ابن عربی کا ہم وطن ہے اور عربی دان اور ابن عربی شناس بھی ہے، اُس نے "ابن مسرّہ اور اس کا مکتب"[۶۵] کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے اور اُس میں ابن عربی کے تصوّف اور ابن مسرّہ کے فلسفہ و حکمت کے درمیان تاریخی اتصال و ارتباط کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے[۶۶]۔ ہمیں اس کتاب کے پڑھنے کی سعادت نصیب نہیں ہوئی اس لیے کہ وہ ہسپانوی زبان میں ہے لیکن جیسا کہ اُس کی اپنی تالیفات اور دوسروں کی تحریروں سے جنھوں نے اس کتاب کو پڑھا ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ابن عربی اور مؤخر الذکر المرّیہ کے صُوفیائے کے درمیان ایک تاریخی قسم کا اتصال اور ارتباط موجود ہے اور المرّیہ کے صوفیوں کا بھی دوسرے طبقے کے اپنے پیشرو صوفیوں سے ارتباط تھا اور ابن مسرّہ ان سب کا سرتاج تھا۔ اسی بناء پر المرّیہ کے صوفیاء کا طبقہ اندلس کے ان دو بزرگ صوفیوں یعنی ابن مسرّہ اور ابن عربی کے مابین اک درمیانی کڑی ہے۔ اس ترتیب سے گویا ابن عربی کا ابن مسرّہ کے مکتب سے ربط رہا ہے؛ لہٰذا ابن عربی کے تصوّف کے اصُول اور بُنیادی قواعد کو اسی گروہ کے مسلک سے تلاش کرنا

چاہیے۔ حیرانی کی بات ہے کہ پالاسیوس اپنے اس دعوے میں اس حد تک آگے بڑھ گیا ہے کہ وہ اسے قطعی اور یقینی سمجھنے لگا ہے، تبھی تو اس نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابنِ عربی اپنے پیشرو ابن مسرہ کا پیروکار اور مقلّد تھا[۲۶]۔ چونکہ پروفیسر پالاسیوس اسلامی اندلس کے علوم نحو میں بالعموم اور ابن عربی پر بالخصوص ہمارے ہمعصروں میں ماہر ترین آدمی ہے، اس کا یہ دعویٰ قابلِ غور ہے۔ اسی بناء پر باوجودیکہ ابن عربی پر ان کے پیشرووں کے تاثیر و تاثر یا ان کے مابین کسی تاریخی اتصال و ارتباط کے وجود کو پچھلے باب میں ہم نے تسلیم نہیں کیا تھا لیکن اس نئے دعوے کی اہمیت اور مدّعی کی عظمت کے پیشِ نظر ہم نے اب ضروری یہ سمجھا کہ اس باہمی اتصال و ارتباط کا ذرا زیادہ دقّتِ نظر سے جائزہ لیا جائے؛ لہٰذا لازم ہے کہ پہلے تو ہم یہ دیکھیں کہ ابن مسرہ اور اُس کے پیروکاروں نیز المریّہ کے صوفیوں کے متعلق ہماری معلومات کیا کچھ ہیں اور ہم اُن کے بارے میں کیا کچھ جانتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم مزید چھان بین کریں گے کہ ابن عربی نے اُن سے کیا کچھ سیکھا اور سمجھا ہے "تاکہ پروفیسر پالاسیوس کے دعوے کے صحیح یا غلط ہونے کا پتہ چل سکے۔ اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے کہ ابن مسرہ اور ان کے شاگردوں کے متعلق ہماری معلومات بہت کم اور محدود ہیں، اس لیے کہ نہ تو اس کی کوئی کتاب نہ ہی تحریر ہم تک پہنچی ہے اور یہ تھوڑی بہت اطلاعات و معلومات بھی وہ ہیں جو دوسروں کی کتابوں مثلاً ابن حزم کی کتاب الفصل، ابن فرضی کی تاریخ العلماء والرواۃ، صاعد اندلسی کی طبقات الامم، قفطی کی تاریخ الحکماء، ضبیّ کی بغیۃ الملتمس اور سب سے آخر میں ابن عربی کی اپنی فتوحاتِ مکیہ اور فصوص وغیرہ سے ملی ہیں۔ ان تمام ماخذ اور منابع میں اس موضوع پر ہماری معلومات و اطلاعات کا انحصار یقیناً ابن حزم کی روایات پر ہے جو بہت دقیع اور ثقہ عالم و فاضل تھے۔ اس کے علاوہ وہ ابن مسرہ کے مقلد اور شاگرد اور ان کے فلسفہ و حکمت کے سب سے بڑے علم بردار اور نگہدار اسماعیل رُعینی کے ہم عصر اور ہم شہر بھی تھے؛ لہٰذا وہ ان کے عقاید و افکار سے خوب واقف تھے۔ اگرچہ ابن عربی کی ان سے ملاقات نہ ہو سکی، اس لیے کہ رُعینی نے گوشۂ خلوت میں زندگی گزاری[۲۷] کیونکہ ان کے افکار اور عقاید بڑے سخت اور خوفناک قسم کے

کے معانی ایک دوسرے سے ممیز یا جدا نہیں ہیں بلکہ ان سب کا ایک ہی مطلب ہے۔
اور یہ سب ایک ہی ذات اور حقیقت پر دلالت کرتے ہیں جو کسی صورت میں بھی
کثرت پذیر نہیں[۷۷]۔ ابن فرضی بھی انھیں زندیق اور باطل عقیدہ کی تہمت لگا کر اور اُن
کے پیروکاروں کو جاہل و نادان کہنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بندوں کی فعل مختاری[۷۸] اور خدا کے
وعدہ وعید[۷۹] کا معتقد تھا اور قرآن مجید کی بہت سی آیات میں تاویل کا قائل تھا اور ذوالنون
اخمیمی[۸۰] اور ابو یعقوب نہرجوری[۸۱] کی طرح اُس نے بھی اعمال کی تصحیح، درستی اور نفوس کے
محاسبے کے متعلق باتیں کی ہیں۔ ان کی باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اندلس میں
ان رائج الوقت علوم سے جن کی تقلید اور جن کا تسلیم کرنا مذہب میں شامل تھا، بیگانہ
تھے۔ ضبی نے بھی ان کے عقاید کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ وہ فقط اُن کے زہد و ریاضت اور
عبادت کی تعریف کرتے ہیں اور بعد میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ عبادات میں راہ راست
سے منحرف ہو کر گمراہ ہو گئے تھے اور عوام کا ایک گروہ بھی ان کی بدولت گمراہ ہو گیا۔
خطابت و خوش بیانی میں ان کا مخصوص انداز تھا۔ صوفیاء کے دقیق و پیچیدہ اشارات
پر بہت غور و خوض کرتے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے کتابیں بھی لکھی ہیں اور بعض مقالات
بھی اُن سے منسوب کیے جاتے ہیں کہ اُن سے خدا کی پناہ اور اللہ تعالیٰ ان کے متعلق
بہتر جانتا ہے[۸۲]۔ ابن عربی بھی اپنی تالیف فتوحات مکیہ میں اُس فصل میں جہاں وہ
عرش اور اُس کے معانی کے متعلق لکھتے ہیں وہاں ان کی بزرگ منشی کی بھی تعریف کرتے
ہیں اور علم اور کشف و حال کے سلسلہ میں اُنھیں اہل طریقت کے اکابر میں شمار کرتے
ہیں اور عرش اور حاملان عرش کے معانی کے بارے میں اُس کے عقیدہ کو نقل کرتے اور
پسند فرماتے ہیں، اس لیے کہ وہ ان کے اپنے عقیدہ کے مطابق و موافق تھا[۸۳]۔ پھر اپنی کتاب
فصوص میں وہ اس قول کو بھی اُن سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ ابراہیم اور میکائیل کو
حاملان عرش میں سے سمجھتے ہیں اور اُنھیں رزق و روزی رساں قرار دیتے ہیں لیکن یہاں
وہ اپنے ہی ذوق و مذاق کے مطابق اس کی تاویل کرتے ہیں تاکہ وہ ان کے نظریہ وحدت الوجود
کے مطابق اور ہم آہنگ ہو جائے۔ وہ یہاں لفظ "رزق" کو اُس کے نوری اور عمومی معانی سے

تھے۔[۱۹] قصہ مختصر یہ کہ ابن حزم نے مذکورہ بالا کتاب میں ابن مسرّہ اور اُن کے پیروکاروں بالخصوص رُعینی کے عقیدوں کا کئی مواقع پر تھوڑا بہت ذکر کیا ہے۔ ایک موقع پر یوں لکھتا ہے۔ محمد بن عبداللہ بن مسرّہ مسئلۂ قدر[۲۰] پہ معتزلہ کا ہمنوا تھا۔ اور کہتا تھا کہ علم اور قدرت خداوند محدث اور مخلوق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم دو قسم کا ہے۔ ایک کلیات کا علم جو علم الکتاب اور علم الغیب ہے، دوسرا علم جزئیات سے متعلق ہے، جو علم شہادت یعنی گواہی اور ثبوت کا علم ہے۔ جیسے زید کے کفر کا علم یا عمرو کے ایمان کا علم، اور علیٰ ہذا القیاس۔ پھر وہ ابن مسرّہ کے اوّل الذکر شاگرد اسمٰعیل رُعینی کے پوتے یحییٰ بن احمد بن طبیب سے روایت کرتے ہیں کہ اسماعیل رُعینی اس امر کا قائل تھا کہ عرش کائنات کا باتدبیر منتظم ہے، اور خداوند تعالیٰ اس سے بزرگ و برتر ہے کہ اس کے اوصاف کا بیان نہیں ہو سکتا اور اس قول کو انھوں نے ابن مسرّہ سے منسوب کیا ہے۔ مذکورہ بالا روایت کے بعد ذکر کرتے ہیں کہ میں نے ایک گروہ کو دیکھا جو اس قول کو کہ نبوت کسبی ہے وہبی نہیں، یعنی اگر کوئی شخص اپنے نفس کی اصلاح و طہارت میں انتہا کو پہنچ جائے تو وہ مقام نبوت کو پا لیتا ہے۔ اسمٰعیل رُعینی اور ابن مسرّہ سے منسوب کرتے ہیں لیکن ایک گروہ نے اس انتساب اور نسبت سے انکار کیا ہے[۲۱] اور پھر اسی کتاب میں ایک اور جگہ ابوالعاص حکم بن منذر بن سعید قاضی اور ثقہ حضرات کے ایک گروہ سے اسمٰعیل رُعینی کو جانتے پہچانتے تھے، روایت کرتے ہیں کہ اسمٰعیل رُعینی مُردہ جسموں کے قبروں سے اُٹھنے یعنی حشر میں جسمانی رستخیز کا منکر تھا اور باوجود اس امر کے کہ ابن حزم، رُعینی سعی و کوشش، ریاضت، عبادت اور نماز روزے کی پابندی کی تعریف کرتے ہیں۔ پھر بھی مذکورہ بالا روایت کو درست سمجھتے ہیں اور اس کے راویوں کی جن میں حکم بن منذر بھی شامل ہیں تصدیق و توثیق کرتے ہیں[۲۲] لیکن صاعد اندلسی اور قفطی کی کتاب سے اس کے علاوہ اور کوئی اہم خبر نہیں ملتی کہ ابن مسرّہ انبادقلس[۲۳] کے فلسفہ کے بہت دلدادہ تھے اور اس فلسفہ کا بڑی جانفشانی سے مسلسل پرچار کرنے اور درس دینے تھے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ انبادقلس کو وہ پہلا شخص سمجھتے ہیں جس کا یہ عقیدہ تھا کہ صفات خداوندی مثلاً علم، جود اور قدرت

جس سے مُراد خدا کا بندوں کو روزی دینا ہے، خارج کردیتے ہیں بلکہ مکمّل طور پر اس کے برعکس معانی بتاتے ہیں۔ وہ اُس کے یہ معانی لیتے ہیں کہ خدا کے بندوں کو تغذیہ کرنا یا غذا پہنچانا، اور کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عرفان و معرفت کے درجۂ عالی اور انسانیت کے مرتبہ کمال پر ہونے کی وجہ سے احکام خداوندی کے کامل ترین مظہر تھے اور حضرت میکائیل جو ایک مقرّب فرشتہ ہیں،

ذاتِ خداوندی کی غذا اور اس کے احکام پہنچانے کا کامل ترین مظہر ہیں[۸۱] یقیناً یہ تاویل اور تفسیر و بیان ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود سے موافق و مطابق نظر آتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں آیا کہ آیا ابن مسرّہ کا حضرت ابراہیم و میکائیل کے رزق رسانی کا مفہوم و مقصد بھی یہی تھا یا کچھ اور؟ پھر اپنی کتاب فتوحاتِ مکیّہ کے باب "معرفت منزل تنزیہہ التوحید" میں جہاں ذاتِ خداوندی کی کامل ابدیت کا ذکر کرتے ہیں، یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ کامل ابدیت واقعاً صفتِ تزکیہ کے شایان ہے اور ہستی کا اُس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اس کے باطنی علم یا عرفان کا بھی کوئی امکان نہیں اور اُس منزل عالی میں داخلہ ناممکن ہے اگرچہ ظاہری اور خارجی طور پر اُس سے تعلق و ربط حاصل ہوسکتا ہے لیکن یقیناً ابن مسرّہ جبلی نے اپنی کتاب "الحروف" میں ہمیں اس سے متنبہ اور خبردار کیا ہے[۸۲] ان بزرگوں نے اب تک ہمیں ابن مسرّہ اور اُس کے پیروکاروں کے عقائد کے متعلق جو کچھ بتایا ہے جیسا کہ ہم نے خود دیکھ بھی لیا ہے، بہت ہی کم، معمولی اور ناقابلِ ذکر ہے۔ ماننا پڑے گا کہ وہ اُن کے مسلک و فلسفہ کے تعارف و شناسائی کے لیے کافی نہیں۔ اگر ان کا کوئی خاص مسلک و فلسفہ ہے تو اُس کے لیے شاید یہ کسی حد تک مکتفی ہو لیکن اُن کے اور ابن عربی کے تصوّف کے ارتباط و اتصال کے ثبوت کے لیے بالکل ناکافی ہے لیکن باوجودیکہ یہ پہلے بھی اشارۃً کہا جاچکا ہے جناب پروفیسر پالاسیوس ان کو خاص مذہب و مسلک سے منسوب کرتا ہے جسے وہ ابن مسرّہ کے مذہب اور مکتب کا نام دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ ابن عربی کا تصوّف انہی سے وابستہ اور متعلق تھا اور اصطلاح میں گویا اُن سے متاثر تھا۔ اپنے اس دعوے کے مستند ہونے کے لیے مندرجۂ ذیل

سندات پیش کرتا ہے :

سب سے پہلے تو وہ اقوال ہیں جو ابن عربی اپنی کتابوں مثلاً فتوحاتِ مکیہ اور فصوص میں ابن مسرہ سے نقل کرتے ہیں اور انھیں قبول بھی کرتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اوّل تو یہ اقوال ہیں ہی بہت تھوڑے، اور اُن کے مسلک اور مذہب کی شناسائی کے لیے ہرگز کافی نہیں، خواہ اُن میں دوسروں یعنی ابن حزم، صاعد اندلسی، قفطی اور اُن جیسے دیگر اصحاب کے اقوال شامل کیوں نہ کردیں جو انھوں نے ابن مسرہ سے روایت کیے ہیں۔ ہم ان سے قبل ان اقوال کی طرف اِشارہ بھی کرچکے ہیں۔ دوسرے یہ بھی تو معلوم نہیں کہ اُس کا ان عبارات اور مقالات سے وہی مفہوم و مقصود ہے جو ابن عربی نے لیا ہے بلکہ گمان غالب ہے کہ اپنی عادت اور روش کے مطابق ابن عربی نے ان عبارات کی بھی دوسروں کی عبارات و مقالات کی طرح تاویل کی ہوگی تاکہ اُن کو اپنے مسلک کی رُوح و اصلیت سے ہم آہنگ کرسکیں۔ تیسری بات یہ کہ ابن عربی اپنے عقاید کے ثبوت میں اُن سے سند نہیں لیتے بلکہ انھیں محض قارئین کو دوسروں کے عقائد سے آگاہ کرنے کے لیے نقل کرتے ہیں۔ چوتھے جیسا کہ ہم بارہا کہتے آئے ہیں، ایک دوسرے کے عقاید سے تھوڑی بہت مشابہت یا بعض اشخاص کی بعض عقاید میں ایک دوسرے سے موافقت ان کے مابین کسی تاریخی اتصال وارتباط یا ان میں باہمی تاثیر و تاثر کے اثبات کے لیے ہرگز پختہ دلیل نہیں ہوسکتی۔ دلیل کا کام تو قطعی ثبوتِ دعوےٰ ہے اور پھر یہ مشابہت اور موافقت بالاتفاقیہ بھی ہوسکتی ہے۔ پنجم جیسا کہ پہلے بھی اشارۃً کہا جاچکا ہے، اصُولی طور پر ابن عربی کے سلسلہ میں یہ دعوےٰ تو "نفس" سے اجتہاد کرنے والی بات ہے کیونکہ وُہ بارہا خود صراحتاً کہہ چکے ہیں کہ انھوں نے یہ علم وعرفان و معرفت تو اپنے کشف و کرامات اور بصیرت و بشارات براہِ راست ذات باری تعالیٰ سے اخذ کی۔ ان سب کے علاوہ ان عقاید میں سے کچھ جنھیں ابن مسرہ اور اُن کے پیروکاروں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ابنِ عربی کے عقاید سے موافقت بھی نہیں رکھتے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم اشارہ کرچکے ہیں کہ معتزلہ فرقے کی طرح ابن مسرہ مسئلہ قدر کے قائل تھے جب کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ

ابن عربی کا جھکاؤ تو کسی حد تک جبر کی طرف تھا۔ اور پھر جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ ابن مسرہ انباذقلس کا مقلد سمجھا جاتا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی وحدت وانفرادیت کے معتقد تھے۔ ظاھر یہ ہوتا ہے کہ وُہ بھی معتزلہ کی طرح شعوری طور پر بھی ذات و صفاتِ خداوندی کی وحدت و یکتائی کے معتقد تھے اور معنوی طور پر بھی ـــ لیکن جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ ابن عربی ذات وصفات باری کی نقطِ لفظی وحدت کے قائل تھے اور معنوی طور پر انہیں ایک دوسرے سے الگ اور جُدا سمجھتے تھے۔ یونہی رُعینی سے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ قیامت میں جسمانی رستخیز کے منکر تھے اور نبوت کے کسبی ہونے کے قائل تھے جب کہ ابن عربی جسمانی رستخیز کے قائل اور نبوت کے اکتسابی ہونے کے منکر تھے اور بڑے شد و مد سے کہتے ہیں کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے۔ اب لیجئے انبا ذقلس کے فلسفہ، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ ابن مسرہ ہمیشہ اُس کے فلسفے کا شیدائی اور مبلّغ تھا، اور ابن عربی کے عقاید اور آراء میں بھی کبھی کبھار اُن عقاید کی جھلکی نظر آتی ہے جنھیں انباذقلس سے منسوب کیا جاتا ہے؛ لہٰذا ابن عربی اور ابن مسرہ میں رابطہ تو موجود ہے اور ابن عربی نے ان عقائد کو ابن مسرہ ہی سے سیکھا ہے۔ یہ دلیل بھی درست معلوم نہیں ہوتی؛ کیونکہ اوّل تو یہ بات کہ اگرچہ ابن مسرہ کی انباذقلس کے فلسفہ سے دلبستگی و مشغولیت کو کئی حضرات نے نقل کیا ہے لیکن فی الحقیقت یہ وہی صاعد اندلسی کی روایت ہے، دوسروں نے انہی سے اخذ کیا ہے؛ لہٰذا اس بناء پر اس روایت میں نہ تو تواتر ہے اور نہ ہی تسلسل؛ بلکہ یہ محض اک خبرِ واحد ہے جس کا نتیجہ یہ کہ نہ تو یہ قطعی ہے اور نہ ہی غالب گمان کی حامل؛ بلکہ اس کا افادہ محض احتمال تک محدود ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر اس روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے اور جو کچھ مختلف ادیبوں اور اسلامی مؤلفوں مثلاً شہرستانی وغیرہم نے انباذقلس سے منسوب کیا ہے۔ فی الواقع وہ ان باتوں کا راوی ہے بھی کہ نہیں؟ یہ کہاں سے معلوم ہُوا کہ ابن عربی نے ان خیالات و افکار کو ابن مسرہ اور اُس کے مقلدوں ہی سے لیا ہے اور دوسروں سے نہیں لیا جب کہ ایسے عقائد باطنیہ، معتزلہ اور اخوان الصفا کی کتابوں میں موجود ہیں اور جیسا کہ ہم پیچھے لکھ چکے ہیں کہ ابن عربی ان

فرقوں کی تالیفات و تصنیفات سے بھی خوب آگاہ و آشنا تھے۔

## طریقت المریہ کا آغاز اور ابن عربی کا اس سے رابطہ

جیساکہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن مسرہ کا تصوف ایک قسم کا بدعتی تصوف تھا۔ اس نے اندلس میں تسلسل پایا، ان کے شاگردوں اور پیروکاروں نے ان کی راہ و روش کو مسلسل جاری رکھا اور ان کے اصول فلسفہ کو کم و بیش حفظ ہی کر لیا، حتیٰ کہ چھٹی صدی کا آغاز آن پہنچا اور ابوالعباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عریف صنہاجی المعروف ابن عریف (سال وفات ۵۳۶ ھ) طریقت المریہ کا بانی اور مشہور و معروف کتاب محاسن المجالس کے مؤلف[۸۶] جو ضبی کی روایت کے مطابق ایک زاہد و عابد فقیہہ اور زہد و ریاضت میں امام اور ایک محقق عارف[۸۷] تھے وہ المریہ کے شہر میں پیدا ہوئے اور تصوف میں ایک نئے طریق کی بنیاد رکھی جو بڑی سرعت کے ساتھ اندلس کے سبھی شہروں میں بالعموم اور قرطبہ اور اشبیلیہ میں بالخصوص پھیل گیا اور ایک روایت کے مطابق مغربی پرتگال تک جا پہنچا۔ اندلس کے صوفیا کے ایک انبوہ کثیر نے اس جامع کمالات کی تعلیمات سے فیض حاصل کرنے کے لیے المریہ کا رخ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر المریہ مغربی اسلامیوں کے تصوف کا ایک بڑا اہم مرکز بن گیا اور المریہ کا طریقۂ تصوف وجود میں آیا[۸۸] اور ان کے مقلدین جیساکہ ان کی تالیفات و کتب سے پتہ چلتا ہے کہ مشرقی اسلامیوں کے صوفیا کی مانند فلسفہ و تصوف کی آمیزش ہی کی راہ پر چل نکلے گو کہ انھیں اس سلسلہ میں مکمل طور پر کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اس طریقت کے سرفہرست حامیوں اور پیروکاروں میں اس کے بانی ابن عریف کو چھوڑ کر ابن برجان (ابوالحکم عبدالسلام بن عبدالرحمٰن بن ابی الرجال متوفی سال ۵۳۶ ھ) ابوبکر میورقی[۸۹] اور ابن قسی (ابوالقاسم بن قسی متوفی سال ۵۴۶ ھ) کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ابن برجان ایک زبردست فقیہہ، محدث، ماہر علم کلام اور صوفی منش بزرگ تھے۔ جنھوں نے اپنے درس و تدریس کی بساط شہر اشبیلیہ میں بچھائی تھی۔ اس کی تالیفات حسب ذیل ہیں:۔ (۱) شرح اسماء اللہ الحسنیٰ، لسان الحق المبثوث فی الامر والخلق اور قرآن حکیم کی ایک تفسیر جو نامکمل ہے[۹۰] ابوبکر میورقی بھی ایک بہت بڑے محدث، فقیہہ، زاہد اور صوفی تھے جنھوں نے

قرطبہ میں زندگی بسر کی اور وہیں لوگوں کی رشد و ہدایت میں مشغول رہے[۹۱]۔ ابن قسی بھی چوٹی کے صوفیاء میں سے تھے جو سیاست میں بھی حصہ لیتے رہے۔ اُنھوں نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا۔ ابن عریف اور ابن برجان کی وفات کے بعد وہ اندلس میں صوفیاء کے پیشوا و امام بن بیٹھے اور پیروکاروں کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کر لی، اُن کے پیروکاروں کے لوگ "مریدین" کہتے تھے اور وہ خود اُنھیں شیخ گروہ مریدین کے نام سے یاد کرتے تھے۔ تصوف میں وہ مشرقی صوفیاء کے طریقہ کی طرف مائل تھے۔ امام غزالی کی کتب سے خاص شغف تھا، وہ اُن کتب کو اپنی مجالس میں پڑھ کر سُناتے اور کھلے بندوں اس کی تشریح و تفسیر و توضیح کرتے۔ ان کی سب سے بڑی تصنیف کتاب "خلع النعلین" ہے[۹۲] جو تصوف میں بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ ابن عربی کی ان تمام صوفیاء سے جان پہچان تھی اور وہ ان کے عقائد اور افکار و آراء سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے لیکن ابن عربی کے المریہ کے صوفیوں سے جس رابطے کا پالاسیوس دعوے دار ہے، اُس کی بحث دوسری قسم کی ہے، کیونکہ ابن عربی ان کے زمانے سے زیادہ قریب تھے اور انھوں نے اپنی عمر کے پہلے تیس سال اندلس اور بالخصوص اشبیلیہ میں بسر کیے جو ابن عریف اور ابن برجان کی تعلیمات کا مرکز تھا۔ اس کے علاوہ اُنھوں نے ان کی بعض تالیفات و تصنیفات کو بھی دیکھا، اُنھیں پڑھا اور ان کی شرحیں لکھیں۔ اُن کے بعض پیروکاروں سے بالمشافہ ملاقات بھی کی۔ اُن سے روایات سُنیں۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا جا چکا ہے۔ اُنھوں نے اپنے سفر تیونس میں ابن قسی کے بیٹے سے ملاقات کی اور ابن قسی کی مشہور کتاب "خلع النعلین" کو اُس کی زبانی سُنا اور اُن کی شرح بھی لکھی اور اسی طرح وہ المریہ کے شہر میں بھی گئے اور وہاں اک عرصہ دراز تک قیام کیا۔ احمد ابو العریف کے پیروکاروں مثلاً ابو عبداللہ الغزالی سے مکالمات بھی کئے۔ ان سب کے علاوہ ان کی تالیفات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ المریہ کے صوفیاء کی تالیفات سے بخوبی آشنا تھے اور ان کے افکار و عقائد سے مکمل آگاہی رکھتے تھے اور کئی مقامات پر ان حضرات کی تالیفات کا ذکر، ان کے اخبار و آراء کی تفصیل اور ان کے خیالات کو نقل کرتے ہیں لیکن پھر اپنی طبیعت کے تقاضے کے

مطابق اپنے فکرِ بلند اور عرفان کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تالیفات میں اس گروہ کے جن عقائد کا ذکر کیا ہے۔ وہ بقرار ذیل ہیں : (۱) معرفت وعلم کے مابین فرق کے متعلق ابن عریف کی رائے ۔ یہ وہی فرق ہے جس کے ابن عربی بھی قائل ہیں۔ اس قول کو انھوں نے نہ صرف ابن عریف بلکہ بعض دیگر بزرگانِ دین مثلاً سہل شستری[۹۳] ابویزید بسطامی[۹۴] اور ابومدین سے بھی منسوب کیا ہے۔ وہ یوں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے مقام معرفت وعارف اور علم وعالم میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ مقام معرفت ربانی اور مقام علم دینی ہے۔ میں بھی یہی کہتا ہوں سہل شستری، ابویزید، ابن عریف اور ابومدین بھی اسی قول کے قائل ہیں مگر ایک اور گروہ کا یہ خیال ہے کہ مقام معرفتِ الٰہی اور مقام علم اس سے الگ ہے۔ میں اس قول کو بھی قبول کرتا ہوں کیونکہ علم سے اُن کی وہی مُراد ہے جو ہم معرفت سے لیتے ہیں اور معرفت سے ان کی وہی مُراد ہے جو ہم علم سے لیتے ہیں لہٰذا یہ لفظی اختلاف ہے اور اسی سلسلہ میں ہمارا اعتماد خدائے بزرگ وبرتر کے اس قول پر ہے : وَاِذَا سَمِعُوا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ[۹۵] (اور جب وہ اس کو سُنتے ہیں جو کہ رسُولؐ کی طرف بھیجا گیا ہے تو آپ اُن کی آنکھیں آنسوؤں سے بہتی ہوئی دیکھتے ہیں، اسی سبب سے کہ انھوں نے حق کو پہچان لیا۔) پس اللہ تعالیٰ نے اُنھیں عارفوں کے نام سے پکارا نہ کہ عالموں کے نام سے۔ پھر اُن کے ذکر کے متعلق لکھتے ہوئے فرمایا کہ ان کا ذکر (ورد) رَبَّنَآ اٰمَنَّا ہے نہ کہ اِلٰهَنَا[۹۶]۔ اب ملاحظہ فرمایئے۔ باوجودیکہ انھوں نے دوسروں کے عقیدے اور گفتار کے متعلق اشارہ ضرور کیا ہے لیکن اُنھیں اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے بطور دلیل یا سند پیش نہیں کیا۔ بلکہ اپنے عقیدے کے اثبات کے لیے قرآنی آیت کی سند پیش کی ہے۔ پس دوسروں کے اقوال کو محض اس مسئلہ میں محض مختلف اقوال کو پیش کرنے کی غرض سے نقل کیا ہے، خواہ اُس کے قائل ابویزید، ابومدین اور ابن عریف جیسے عارفانِ کامل ہی کیوں نہ ہوں۔

**معرفت کے متعلق ابن عریف کی رائے**

ابن عربی اپنی کتاب فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں کہ یہ سمجھ لو کہ سبحان اللہ کا ذکر یا ورد اپنے

ذاکر اکو نفسی نتیجہ دیتا ہے جس کا ابو العباس بن عریف منہاجی نے اپنی تالیف "محاسن المجالس" میں عابد، مرید اور عارف کا حال بیان کرتے ہوئے منکشف کیا ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہے۔ حق ان سب سے ماوراء ہے[۹۷] لیکن دو نکات قابل توجہ ہیں۔ پہلے یہ کہ ابن عریف مذکورہ بالا عبارت کو معرفت کے باب میں لاتے ہیں[۹۸] لیکن ابن عربی نے اُسے کسی قطب کے معرفت حال کی باب میں لکھا ہے کہ اُس قطب کا مرتبہ اور منزل "سبحان اللہ" ہے، اگرچہ اس سے اصل مطلب میں تو کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی لیکن مذاق میں ایک قسم کے اختلاف کی نشان دہی ضرور ہوتی ہے جس سے اس حقیقت کو آشکارا کرنے میں مدد ملتی ہے کہ ابن عربی دوسروں کے سلیقے یا مذاق سے کوئی رو رعایت نہیں برتتے۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ دوسروں کے عقائد کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ دوسری بات یہ کہ زیر بحث عبارت نقل کرنے کے فوری بعد وہ اس پہ پھر اپنی طرف سے عبارت آرائی کر کے اس کے مفہوم کو یوں بڑھاتے ہیں کہ یہ عبارت وحدت الوجود ہی کی حکایت سُناتی ہے[۹۹] قاری پڑھ کر خود محسوس کرتا ہے کہ وہ چاہتے یہی ہیں کہ اُس کی ایسی تاویل کریں جو اُن کے اپنے نظریہ وحدت سے ہم آہنگ ہو۔ جب کہ اُدھر ہمیں یہ ہرگز معلوم نہیں کہ آیا ابن عریف کی اس عبارت سے یہی مُراد تھی جو ابن عربی لے رہے ہیں۔ پس جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے کہ ابن عربی نہ کسی کے مقلد ہیں اور نہ ہی کسی کا تتبع کرتے ہیں بلکہ وُہ فقط یہ چاہتے ہیں اور ہمیشہ اسی امر کے درپے ہیں کہ دُوسروں کے اقوال اور اُن کی عبارات کی ایسی تاویل کریں جو ان کے اپنے عقیدہ اور نظریہ سے ہم نوا اور ہم آہنگ ہو۔

ابن برّجان کی ایک اصطلاح (حق مخلوق بہ) جہاں تک مجھے معلوم ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے لیکن جس طرح ابن عربی نے اس پر توجہ مبذول کی ہے۔ اُنھوں نے اُسے قرآن حکیم سے لیا ہے[۱۰۰] جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا کہ ابن عربی نے بھی اپنے تصوّف کے بیان میں اس اصطلاح سے استفادہ کیا ہے جس سے یہ گمان گزرتا ہے کہ یہ اصطلاح اُنھوں نے ابن برّجان سے سیکھی ہے لیکن یہ قطعی بات نہیں

تھی کیونکہ ممکن ہے کہ اُنھوں نے بھی ابن تیرجان کی طرح یہ اصطلاح براہِ راست قرآن مجید ہی سے اخذ کی ہو۔ دو عالم اور عارف انسانوں کی کسی اصطلاح کی یکسانیت ان کے ذہنی ارتباط اور اتصال کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی کیونکہ ممکن ہے کہ ان میں ہر کسی نے اُسے کسی خاص معانی میں استعمال کیا ہو اور زیرِ بحث معاملہ میں ہم نہیں جانتے کہ کیا اس اصطلاح سے ابن برجان کی بھی وہی مُراد ہے جو ابن عربی نے لی ہے۔

## اسماءِ الٰہی کی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ وحدت و انفرادیت کا عقیدہ

اپنی کتاب فصوص[۱۰۱] میں اس عقیدے کا اظہار و اثبات کرنے کے بعد وہ ابن قسیؔ کے اس قول کو موافقت و مطابقت کے عنوان تلے نقل کرتے ہیں۔ غرض اس بات کے کہنے سے یہ ہے کہ صرف کسی کا قول نقل کر دینا ہی اُس سے متاثر ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ یہ نکتہ بھی لازمی طور پر قابلِ توجہ ہے کہ جس طرح ابن عربی اور ابن مسرّہ اور المریہ کے صوفیاء کے مابین کسی ذہنی و فکری اتصال کا ثبوت نہیں ملتا، اسی طرح المریہ کے صوفیاء اور ابن مسرّہ اور اُن کے مقلدین کے مابین بھی کوئی اتصال و ارتباط دکھائی نہیں دیتا۔ بالخصوص جب کہ طریقت المریہ کے بانی ابن عریف کے تعارف کرانے والوں یا بالفاظِ اصطلاح بالا سیلوس کتب المریۃ الوالی نے تو اس کا تعارف نیا تصوف لانے والے صوفی کی حیثیت سے کرایا ہے کیونکہ وہ لکھتے ہیں کہ اُنھوں نے تصوف میں اِک نئی طریقت کی بُنیاد رکھی۔ اگر وہ ابن مسرّہ کے پیرو یا مقلد ہوتے تو وہ ان کے بارے میں ایسا فیصلہ ہرگز نہ دیتے۔ آخر میں ہم اس بات کو پھر سے دُہرا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارا نظریہ یہ ہرگز نہیں کہ ہم ابن عربی اور اُن کے پیشروؤں یا اسلاف کے مابین کسی قسم کے رشتہ و رابطہ سے انکار کریں کیونکہ یہ تو حقائق سے انکار ہوگا۔ ہم تو بھی تو پچھلے ابواب میں کہہ آتے ہیں کہ انھیں اپنے اسلاف کے تمام علوم و معارف سے مکمل آشنائی تھی۔ اُنھوں نے اُن سے بہت کچھ سیکھا اور خاص طور پر کئی اصطلاحات اُن سے لیں۔ اپنے تصوف اور نظریہ تصوف کے بیان و وضاحت میں اُن سے زبردست استفادہ کیا۔ انکار تو اس بات سے ہے کہ یہ باہمی ارتباط اور اتصال

تاثیر و تاثر کے معنی میں نہ تھا کیونکہ ہمارے مطابق ان کا تصوف خاص طور پر اُس کی بنیادی اصلیت یعنی نظریۂ وحدت الوجود وہ بھی اُن خصوصی معنوں میں جن کے وہ قائل ہیں، اُس سے پیشتر اس میں تصوف کا وجود نہ تھا؛ لہٰذا ابن عربی کا نظریہ تصوف یا اُن کے تصوف کے فکر و نظام کی شکل بالکل انوکھی ہے۔ وُہ ایک کامل عارف اور آزاد منش مفکّر تھے جن کا عرفان عالی شان اور جن کا تخیل آزاد ہے۔ فقط یہی نہیں کہ وُہ کسی این و آن یا کسی زید و بکر کے تابع نہیں بلکہ جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں وہ پوری کوشش کرتے ہیں کہ دوسروں کو اپنا تابع اور مقلد بنائیں۔ اُن کے اقوال، اُن کے افکار، حتیٰ کہ دینی روایات اور قرآنی آیات کی بھی دُور از کار اور عجیب و غریب تاویل و تعبیر کرتے ہیں تاکہ کسی نہ کسی طرح وُہ اُن کے اپنے نظریہ تصوف سے ہم آہنگ ہو جائے۔ گویا یُوں کہنا چاہیے اپنے نظریہ عرفان کے بیان اور اُس کے اثبات میں وُہ زمین و آسمان سے بھی مدد حاصل کرتے ہیں اور کائنات کی ہر چیز سے کام لیتے ہیں۔ اگر کبھی اتفاقاً ان کے عقائد کا کوئی حصہ دوسروں کے عقائد سے مشابہ نظر آتا ہے تو کیا ہُوا۔ پہلی بات تو یہ کہ بسا اوقات یہ مشابہت محض لفظی ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ صرف عقائد کی مشابہت ہی تاثیر و تاثر کی قاطع دلیل نہیں ہو سکتی۔ تیسری بات یہ کہ اسی قسم کے متشابہ عقائد بہت ہی نادر اور کمیاب ہیں اور ابن عربی کے پھیلائے ہوئے تصوّف سے اُنھیں وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر سے ہوتی ہے یا ذرّے کو کائنات سے، وہ کائنات جو حساب سے باہر ہے اور وہ حساب و شمار میں آنی بھی نہیں چاہیے۔

---

# حواشی

## مقدّمہ طبع دوم

۱ ص ۲۰۹

۲ محمد بن یعقوب کلینی۔ متوفی ۳۲۸ ، ۳۲۹

۳ محمّد بن اسحٰق الندیم متوفی ۳۸۵

۴ فہرست ابن الندیم ص ۲۶۴

۵ ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰) کی تالیف مطبوعہ مصر ۱۳۸۹ھ، ص ۱۰۶

۶ مؤلفہ عبدالقاہر اسفرائینی (متوفی ۴۲۹ھ) طبع مصر، سال — ص ۶۵

۷ مؤلفہ ابی المظفر اسفرائینی (متوفی ۴۷۱) طبع مصر ۱۳۷۴ھ ص ۴۲، ۱۰۶

۸ مؤلفہ محمد شہرستانی (متوفی ۵۴۸) طبع مصر ۱۳۸۷ھ ، ج ۱ ، ص ۱۸۴ ، ۱۸۵

۹ ر۔ک۔ الفرق بین الفرق ، ص ۶۵ اور التبصیر، ص ۴۲

۱۰ التبصیر، ص ۱۰۶

۱۱ ر۔ک۔ اصول کافی، کتاب التوحید۔

## مقدّمہ

۱ پالاسیوس کے لیے ر۔ک۔ حاشیہ، ص ۴۳۶

## حصّہ اوّل

### باب ۱

۱ شرحِ حال ابن عربی، ضمیمہ فتوحاتِ مکیّہ، ج ۴ ، ص ۵۵۳ و شذرات الذہب جلد ۵ ص ۱۹۰۔ ایران کی تمام معتبر تواریخ کے مطابق عید قیامت کا آغاز حسن بن محمد بن بزرگ امید

(۵۲۰-۵۴۱) کے وسیلے سے ۱۷ رمضان ۵۵۹ پتہ چلتا ہے۔ اسی لیے فرقہ اسماعیلیہ ۱۷ رمضان کو عید قیام کہتا ہے۔ ر۔ک جامع التواریخ، متعلقہ حصہ اسماعیلیان، فاطمیان اور نزاریان، ص ۱۶۶ تا ۱۶۸، مؤلفہ رشید الدین فضل اللہ، تہران، ۱۳۳۸؛ تاریخ جہانگشائی جوینی، ج ۳ ص ۸۲-۸۱-۸۰، تہران ۱۳۳۷؛

۲ؔ زوبعہ یعنی جون۔

۳ؔ مرسیہ (Murcia) بہ ضم میم، سکون را، کسر سین اور فتح یا۔ یہ اسلامی شہر اندلس کی اموی حکومت کے دور میں مشرقی اندلس میں تعمیر ہوا، اور صفائی اور خوشحالی میں مغربی اندلس کے شہر اشبیلیہ کی برابری کرتا تھا۔ دیکھیے۔ مراصد الاطلاع، ج ۳، ص ۲۵۸

۴ؔ نفح الطیب، ج ۲ ص ۱۴۳۔ دائرہ المعارف اسلامی، ج ۱ ص ۳۶۱۔

۵ؔ ابو المظفر یوسف بن المقتفی، بتیسواں عباسی خلیفہ، متوفی ۵۶۶، تاریخ الکامل جلد ۱۱، ص ۱۶۱؛ تاریخ الخلفاء، ص ۴۰۷-۴۰۸۔ ثانی الذکر مأخذ میں اس کی تاریخ ولادت ۵۱۸ اور تاریخ وفات ۶۰۶ درج کی گئی ہے۔

۶۔ محمد بن سعد بن مردنیش، اس کے آبا مرسیہ یعنی مشرقی اندلس میں اس کی حکومت تھی وہ موحدین کا اطاعت گزار نہ تھا بلکہ فرنگی حکومت کا ساتھی تھا۔ موحدین امرا سے اس کی لڑائی رہتی تھی۔ ۵۶۰ میں ابو یعقوب (تیسواں موحد حکمران) سے لڑائی ہوئی جس میں مارا گیا۔ تاریخ الکامل، ج ۱۱ ص ۱۶۸، ۱۶۰۔ معجم الانساب، ۱، ۱۲۔

۷ؔ بلنسیہ Valence اندلس کا مشہور شہر جو قرطبہ کے مشرق میں واقع ہے۔ دور اسلامی میں اسے "مدینۃ التراب" بھی کہتے تھے۔ مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۲۲۰؛

۸ؔ ابو یعقوب یوسف بن عبد المؤمن، موحدین کا تیسرا حکمران جو اندلس کے ایک حصے پر حکومت کرتا تھا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، اس نے ابن مردنیش سے جنگ کرکے اسے شکست دی۔ علم دوست اور علما کا احترام کرنے والا تھا۔ معروف فلسفی ابن طفیل اسی کا مصاحب تھا۔ ۲۲ سال حکومت کرکے ۵۸۰ میں انتقال کیا۔
الکامل، ج ۱۱، ص ۸-۲۲۔ البدایہ والنہایہ، ج ۱۲، ص ۳۱۵۔ العبر فی اخبار من غبر، ج ۴، ص ۲۴۰-۲۳۹

۹ المستنجد کا بیٹا المستضیئ باللہ تھا جو اس کے بعد مسند خلافت پر بیٹھا نہ کہ المستغنی باللہ۔
تاریخ مختصر الدول، ص ۲۱۴

۱۰ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، ج ۱، ص ۸۶ - ۸۷

۱۱ فتوحات مکیہ، ج ۴ ص ۲۰۰

۱۲ مثلاً تکملہ ابن الابار، ج ۲، ص ۶۵۲، نمبر ۱۶۷۳ — شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۰ -

۱۳ مثلاً علی بن ابراہیم بن عبداللہ القاری المعافری کی کتاب الدر الثمین فی مناقب محی الدین،
ص ۲۱

۱۴ فتوحات مکیہ ج ۱، ص ۱۸۶

۱۵ "Henry Corbin, Creative Imagination" P. 39

۱۶ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۱

۱۷ محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن احمد العربی المعافری (۴۶۸ - ۵۴۳ھ) اندلس کے مشہور عالم اور اشبیلیہ کے بڑے قاضیوں میں سے تھے۔ تاریخ قضات اندلس ص ۱۰۴، ۱۰۵۔ العربی فی اخبار من غبر، ج ۴ ص ۱۲۵

۱۸ مصطفیٰ کمال الدین بکری (۱۰۹۹-۱۱۶۲ھ) دمشق کے معروف صوفی اور فقیہ، طریقت میں مسلک خلوتیہ اور فقہ میں حنفی مذہب پر عامل تھے۔ الاعلام، ج ۸، ص ۱۴۱

۱۹ ابو مدین مغربی اعیان مشائخ مغرب میں سے تھے۔ آپ کا نام شعیب تھا۔ ۵۸۰ کے لگ بھگ وفات پائی اور مصر میں مدفون ہوئے۔ جمہرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۲۰۸۔ اس صوفی بزرگ کے بارے میں آئندہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو ہوگی۔

۲۰ تلمسان۔ تا پر زیر، لام پر زیر، میم ساکن، لعبنوں نے تمسان بھی لکھا ہے۔ مغرب کا شہر ہے۔
مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۲۷۲

۲۱۔ جامع کرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۱۹۹ - التذکاری، ص ۲۹۸ - ۲۹۷
۲۲۔ ابویحییٰ زکریا بن محمد بن محمود النسی قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۲۹۷؛

۲۳۔ محمد مغربی شاذلی، شیخ جلال الدین سیوطی، یواقیت، ص ۹ -
۲۴۔ شیخ مجد الدین فیروز آبادی، صاحب کتاب قاموس، یواقیت، ص ۸
۲۵۔ عبدالحیٔ بن عماد حنبلی، شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۰
۲۶۔ صدر الدین قونیوی، تاویل السورۃ المبارکہ الفاتحہ، ص - ۱؛
۲۷۔ بالی آفندی، شرح فصوص بالی، ص ۴۴۲
۲۸۔ عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص کاشانی، ص ۲
۲۹۔ کتاب جامی ابن عربی، ص، الف
۳۰۔ دیکھیے طبقات الکبریٰ، عبدالوہاب شعرانی، ج ۱، ص ۱۶۳، جمہرۃ الاولیاء - ج ۲، ص ۲۰۱؛
جن میں یہ لقب الوہدین کی طرف سے عطا ہونا مذکور ہے -
۳۱۔ صالح موسوی خلخالی، شارح مناقب ابن عربی، مقدمہ شرح مناقب، ص ۲۶
۳۲۔ شمس تبریزی (مقالات، ص ۲۵۲)؛
۳۳۔ علاؤ الدولہ سمنانی، روضات، ج ۸، ص ۵۵ - اصل الاصول، ص ۲۰۷
۳۴۔ محدث نیشاپوری معروف بہ میرزا محمد اخباری، روضات، ج ۸، ص ۵۶
۳۵۔ دولت شاہ سمرقندی، تذکرۃ الشعراء، ص ۲۴۰
۳۶۔ عبدالغنی نابلسی، جواہر النصوص، ج ۱، ص ۲
۳۷۔ شرح ترکی فصوص الحکم، طبع قاہرہ ۱۲۵۲ - مؤلف
۳۸۔ عبدالرحمٰن جامی، نقد النصوص، ص ۲، نفحات الانس، ص ۵۴۸
۳۹۔ شیخ مکی، الجانب الغربی، ص
۴۰۔ علی بن ابراہیم بن عبداللہ قادری بغدادی، درالثمین، ص ۲۴

۴۱۔ قاضی نور اللہ، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۹۱

۴۲۔ شیخ بہائی، اربعین، ص ۲۹

۴۳۔ ملا صدرا شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲، ۳۸۰، ۴۵

۴۴۔ ایڈورڈ براؤن، تاریخ ادبیات ایران، جلد از سعدی تا جامی، ص ۱۹۱

۴۵۔ Asin Palacios Miguel, Islamic and Devine Comedy, Preface, P. XII

۴۶۔ شیخ احمد احسائی، جوامع الکلم، ج ۲، رسالہ ۲، رسالہ رشتیہ، ص ۹۸، رسالہ ۹، رسالہ علمیہ، ص ۱۷۳

۴۷۔ شیخ علی اکبر بن محقق اردبیلی، مؤلف بعث النشور، ہمین کتاب، ص ۹۱، ۵۹، ۵۲، ۴۹، ۴۷۔ یہ صاحب ابن عربی کو ممیت الدین اوّل اور شیخ احسائی کو ممیت الدین ثانی کہتے ہیں۔

۴۸۔ میرزا زین العابدین، مؤلف روضات الجنات کے والد، حوالہ سابقہ، ج ۸ ص ۶۰

۴۹۔ حاتم بن عبد اللہ بن سعد طائی، ان کی کنیت ابوسفانہ اور ابو عدی تھی۔ اہل نجد میں سے تھے۔ عرب کے جاہلی شعراء میں شمار ہوتے تھے اور سخاوت کے لیے معروف تھے۔ اشعار کا دیوان ان کی یادگار رہے۔ اپنی جوانمردی اور فیاضی کی وجہ سے عرب و عجم میں مشہور تھے۔ پیغمبر اکرمؐ نے ان کی تعریف فرمائی ہے۔ گمان ہے کہ ولادت نبویؐ کے آٹھ سال بعد فوت ہوئے۔ ان کے بیٹوں میں سفانہ، عبداللہ اور عدی نے اسلام قبول کیا۔ عدی بن حاتم صحابہ میں شامل تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھی اور ہمراہی تھے۔ جنگ صفین میں موجود تھے۔ ۶۷ یا ۶۸ ہجری میں وفات پائی۔ البدایہ النہایہ، ج ۲ ص ۲۱۶، ۲۱۲، العبر فی اخبار من غبر، ج ۱ ص ۴۷۔ ۴۱۔ الاصابہ ص ۴۲۱۔ ۴۶۰۔

۵۰۔ ابن عربی کی تحریر سے جو اندازہ ہوتا ہے اس کے مطابق منزل انفاس کے متحققین وہ لوگ ہیں جن کے چہروں سے موت کے بعد زندگی کی علامات بھی جھلکتی ہیں اور موت کی بھی۔ رنگ۔ فتوحات، ج ۱، ص ۲۲۲

۵۱ه ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵) عظیم فلسفی اور ارسطو کا بڑا شارح۔ کتاب کے تیسرے حصے میں ابن عربی سے اس کے روابط کا تذکرہ ہوگا۔

۵۲ه الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین، ص ۲۲۔

۵۳ه R. W. J. Austin, Sufis of Andalusia, Introduction, P. 21

۵۴ه فتوحات مکیہ، ج ۳ ص ۲۶۷

۵۵ه فتوحات، طبع بولاق، ج ۴، ص ۴۹۸۔ ہنری کوربین Creative Imagination P. 39 نے ص ۳۹ میں مذکورہ واقعہ نقل کرکے اپنا خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ حالت عالم مثال میں ان کا پہلا ورود تھا۔

۵۶ه فتوحات، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۲

۵۷ه محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، ج ۲، ص ۱۱۴ ـ فتوحات، ج ۲، ص ۱۸

۵۸ه مسلک ملامت کے پہلے پیشوا ابو صالح حمدون بن احمد بن عمار قصار نیشاپوری (متوفی ۲۷۱ھ) ہیں۔ یہ فرقہ اپنے فضائل کو لوگوں کی نظر سے اوجھل رکھتا تھا۔ یہ حضرات حسن باطن اور خوبی احوال کے ساتھ اپنے مسلک کو ملامت کیا کرتے تھے۔ کچھ ایسے صوفی نما لوگوں نے بھی اپنے آپ کو اس فرقے سے منسوب کرکے مشہور کیا جو ظاہر شریعت کی رعایت نہیں کرتے تھے بلکہ بسا اوقات شریعت کی بے حرمتی کی جسارت بھی کرتے تھے اور اپنی دانست میں اس وسیلے سے نفس کو ملامت کرنے کے اسباب فراہم کرتے تھے، لیکن حقیقی صوفیاء نے انھیں اپنی جماعت میں کبھی گھسنے نہیں دیا اور ہمیشہ مردود بارگاہ رکھا۔ حوالے کے لیے دیکھیے نفحات الانس، ص ۶۰ - ۶۱ اور جمہرۃ الاولیاء، ج ۱، ص ۱۲۲ — ابن عربی اہل ملامت کو صاحبان طریق کا پیشوا سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات جلد ۲، ص ۱۶ پر آیا ہے۔ "فمنهم رضی اللہ عنہ الملامیہ وقد یقولون الملامیّۃ وھی لغۃ ضعیفۃ وھم سادات اھل الطریق وائمتھم وسید العالم فیھم ومنھم وھو محمّد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم وھم الحکماء الذین

وضعوا الامور مواضعها واحكموها وافرّوا الاسباب فی اماکنها ونفوها فی المواضع التی ینبغی ان تنفی عنها ولا اخلّوا بشئ مما رتّبه اللّٰه فی خلقه علی حسب ما رتّبوه فما تقتضیه الدار الاولیٰ ترکوه للدار الاولی وما تقتضیه الدار الاخرۃ ترکوہ للدار الآخرۃ۔"

۵۹۔ فتوحات، حوالہ سابقہ، ص ۱۸

۶۰۔ رسالہ رُوح القدس فی محاسبۃ النفس، ص ۹۸

۶۱۔ انفاسِ رحمانی وہ انفاس ہیں جو من جانب اللہ الرحمٰن سے عالم بشری میں ظاہر ہوتے ہیں۔ حدیثِ نبویؐ "ان نفس الرحمٰن یاتینی من قبل الیمن" اس طرف اشارہ کرتی ہے۔ اہلِ معرفت حسبِ توفیق ان انفاس کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایسے ہی ایک آدمی سے بیت المقدس اور مکے میں ملاقات ہوئی میں نے اس سے ایک مسئلہ پوچھا۔ وہ بولا: "ھل تنشو شیئاً" میں نے جان لیا کہ یہ اسی مقام کے لوگوں میں سے ہے۔ اس نے ایک مدت میری خدمت کی۔ فتوحات، ج ۱، ص ۱۸۵

بعض صوفیاء کا ارشاد ہے کہ جس طرح نفس انسانی تعیّن خاصیت میں آواز بنا اور صوت اپنے مخارج میں چند مختلف ہیئتیں عارض ہونے کے سبب سے ۲۸ حروف میں متعین ہوگئی اور ان حروف کی ترکیب سے کلمات کا وجود متحقق ہوا، اسی طرح نفس رحمانی جسے ہیولائے کلیہ اور کتاب مستور کہتے ہیں، پہلے تعین میں جوہر ہوا جو بمنزلہ صوت ہے اور وہ صوت مختلف تعینات کے سبب ۲۸ مراتب وجود میں ظاہر ہوئی۔ جو بمنزلہ حروف اصلیہ ہیں جن سے مرکب ہو کر اشیاء وجود میں آئیں جو بمنزلہ کلمات ہیں۔ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شمّ انفاس رحمانی کا مقام وجود کے حقائق اور مراتب کی معرفت کا نام ہے۔ نفس رحمانی کو تجلّی ظہوری بھی کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

۶۲۔ فتوحات۔ حوالہ سابقہ۔

۶۳؎ البجایہ ۔ افریقہ اور مغرب کے درمیان دریا کے کنارے واقع ایک شہر ہے مراصد الاطلاع،
ج ۱، ص ۱۶۳

۶۴؎ جلد اوّل، باب ۵۳، ص ۲۷۸

۶۵؎ فتوحات، جلد ۳، باب ۳۵۲، ص ۲۳۵

۶۶؎ سرگزشت ابن عربی ۔ منسلک ج ۴، فتوحات، ص ۵۶۱ ۔ نفح الطیب، ج ۲،
ص ۳۶۹، ابن عربی، حیاتہ و مذھبہ، ص ۹۶

۶۷؎ جلد ۳، باب ۳۰۳، ص ۱۷

۶۸؎ فتوحات جلد ۴، باب ۴۸۰، ص ۱۱۷

۶۹؎ قدماء کی اصطلاح میں ادب کی ذیل میں اتنے معلوم آتے ہیں، لغت، صرف، نحو، معانی،
بیان، بدیع، عروض، قافیہ، قوانین خط، قوانین قرأت، اشتقاق، انشاء اور تاریخ
(حاشیہ مترجم)

۷۰؎ التکملہ لکتاب الصلہ، ج ۲ ص ۲۵۶ ؎ ابن عربی حیاتہ و مذھبہ، ص ۹

Sufis of Andalusia, P. 22

۷۱؎ فتوحات، جلد ۴، ص ۵۴۰

۷۲؎ ہاں — کیونکہ عقل انسان کی خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور ایک حد تک اسرار ہستی
کو پالیتی ہے ۔ نہیں — کیونکہ محض وصل سے اس جگہ اچانک لغزش بھی سرزد ہو
جاتی ہے ۔ تب اُسے زوال ہو جاتا ہے اور متشابہات میں گمراہ ہو جاتی ہے ۔ پھر اس
سے کیسے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ یہ اخلاقی کمالات اور شرعی احکام کی کنہ کو پاسکے زوال
سے پہلے عقل پر ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ لغزش اور خطا سے اسے باز رکھے اور
نہ کوئی ایسی حد موجود ہے کہ جو بے شمار عقلوں میں متفق علیہ ہو کیونکہ طرق اَن گنت ہیں اور
غایات مختلف ۔ لہٰذا درست ہوا کہ ہاں اور نہیں کے بیچ رُوحیں پرواز کرتی ہیں ۔

۷۳؎ الکلوم ۔ کلم بمعنی جراحت کی جمع ۔ مُداوی الکلوم اقطاب میں سے ایک کا لقب ہے، ابن عربی
نے فتوحات جلد اوّل میں ص ۳-۱۵۲ پر ان کی تا بہ حدِ امکان تعریف کی ہے اور ان کی

مدح میں خوب اسرار و معانی بیان کئے ہیں۔

۷۴ھ فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴

۷۵ھ فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۳، ۱۵۴

۷۶ھ ابن عربی نے فتوحات میں ان کا نام ابو العباس عُریبی لکھا ہے اور درۃ الفاخرہ میں عبد اللہ عُریبی۔ رسالہ رُوح القدس میں ان کا تعلق بلا دمغرب سے بتایا ہے اور اُن کا نام ابو جعفر احمد عریبی لکھا ہے۔ اُن کے زہد و تقویٰ کی بے حد مدح کی ہے۔ ملاحظہ ہو "ابو جعفر احمد عریبی جب اشبیلیہ تشریف لائے تو میں طریق عرفان میں نو وارد تھا۔ میں سب سے پہلے ان کی زیارت کو گیا۔ میں نے انھیں ذکر الٰہی میں اس طرح مشغول پایا کہ اللہ کے سوا کسی کا دھیان نہ تھا۔ میں نے انھیں نام لے کر مخاطب کیا تو وہ میری طرف متوجہ ہوئے۔ مجھے دیکھتے ہی میرا حال جان لیا اور پوچھا کیا تو نے اللہ کے راستے پر چلنے کا پکا ارادہ کر لیا ہے۔ میں نے عرض کیا جی ہاں، بندہ ارادہ کر سکتا ہے لیکن اسے ثبات دینے والا خدا ہے۔ یہ سُن کر مجھے ہدایت کی "سدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوھاب، یکلمک ان من دون حجاب" میں نے اس ہدایت پر عمل کیا، یہاں تک کہ کامیاب ہو گیا۔ حالانکہ وہ دیہاتی تھے بلکہ امی لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتے تھے۔ ر،ک بہ رُوح القدس۔ ص ۷۶

۷۷ھ یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمانیت سے جو تمام موجودات کو وجود عطا کرتی ہے۔ اسم الرحمٰن کل اسمائے الٰہیہ کو جامع ہے۔ اس کی ایک عرفانی تعبیر یہ بھی ہے کہ اشیاء اپنے وجود سے قبل بھی اس کی تجلّی سے فیض یاب ہوتی ہیں اور بعد میں بھی۔ یہ حقیقت ایک پہلو سے نہایت قرب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ (حاشیہ مترجم)

۷۸ھ فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۴- جلد ۳، ص ۵۳۲ (کہیں بھی ہونے کی حالت وجود سے کے ماقبل و مابعد دونوں کو شامل ہے) (حاشیہ مترجم)

۷۹ھ فتوحات، ج ۲، باب ۹۲، ص ۱۷۷

۸۰ھ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶- فتوحات ہی میں ایک اور مقام پر (ج ۳،

باب ۳۶۶ - ص ۳۳۶) ایسے ہی ایک واقعہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اشبیلیہ میں قیام کے زمانے میں اپنے شیوخ میں سے ایک سے ان کا کچھ اختلاف ہو گیا تھا۔ اسی سلسلے میں خضر سے ان کی ملاقات ہوئی اور حضرت خضر نے ان کو مشائخ کی بات ماننے اور اختلاف ترک کرنے کی ہدایت کی۔

۸۱ ابن عربی رسالہ روح القدس میں ابو عمران کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ اپنے آپ پر بہت سخت تھے۔ شدید ریاضتوں اور مجاہدوں میں مشغول رہتے تھے۔ ساٹھ برس تک گھر سے باہر نہیں نکلے۔ حارث بن اسد محاسبی کے طریقے پر گامزن تھے۔ کوئی چیز قبول نہیں کرتے تھے اور کسی سے سوال نہیں کرتے تھے۔ نہ اپنے لیے نہ دوسروں کے لیے رسالہ مذکور

ص ۹۰

۸۲ ابن عربی رجال الامداد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ تین حضرات اللہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور اسے مخلوق تک پہنچاتے ہیں۔

۸۳ حوالہ سابقہ

۸۴ رسالہ روح القدس، ص ۹۰

۸۵ فتوحات، ج ۲، ص ۶

۸۶ رسالہ روح القدس، ص ۵۸

۸۷ رک بہ ترجمۂ انگریزی درۃ الفاخرۃ : Sufis of Andalusia, P. 82-83

۸۸ جیسا کہ ابن عربی کے کلمات سے ظاہر ہوتا ہے۔ مدبرین صوفیاء کا ایک طبقہ ہے جو اسم مدبّر اور مفصّل کا مظہر ہے۔ قرآن میں اس کی شان اس طرح بیان ہوئی ہے :-

"یدبر الامر یفصّل الآیات۔ سورۃ رعد ۱۱، آیت ۲ - فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶

۸۹ محولہ بالا

۹۰ میر نے ایک شعر میں اس ادب کی ایسی تصویر کھینچ دی ہے کہ سبحان اللہ

دور بیٹھا غبار میر اس سے　　　عشق بن یہ ادب نہیں آتا

(حاشیہ مترجم)

۹۱ رسالہ روح القدس، ص ۷۹

۹۲ ر۔ک۔ بہ حاشیہ نمبر ۹

۹۳ سردانی، سردانیہ سے منسوب ہے۔ مغرب اسلام میں ایک جزیرہ کا نام ہے۔ ر۔ک بہ مراصد۔ ج ۲، ص ۷۰۶

۹۴ فتوحات، ج ۲، ص ۶۸۳

۹۵ فتوحات، ج ۳، باب ۳۱، ص ۴۵

۹۶ فتوحات ج ۱، باب ۴۵، ص ۲۵۱

۹۷ حضرت شہود، یا حضرت شہادت، حضرت خمسۂ الٰہیہ میں سے ایک ہے۔ یہاں حضرت خمسہ کا ایک مختصر سا بیان مناسب معلوم ہوتا ہے (۱) حضرت غیب مطلق: اعیان ثابتہ کا عالم (۲) حضرت شہود یا شہادت: حضرت غیب کا مقابل۔ اس کا محل عالم الملک ہے۔ (۳) حضرت غیب مضاف: اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا رُخ غیب مطلق کی طرف ہے۔ اس کا عالم جبروت و ملکوت ہے (۴) دوسری وہ جس کا رُخ عالم شہادت کی طرف ہے اور اس کا مقام عالم مثال ہے۔ (۵) حضرت جامعہ: جو چاروں حضرات کو جامع ہے اور اس کا محل انسان کامل ہے جو تمام عالموں کا جامع ہے۔ بعض صوفیاء نے حضرات خمس کے یہ عنوان مقرر کئے ہیں (۱) حضرۃ غیب الغیوب (۲) حضرت اسماء و صفات جسے مجمع البحرین اور قاب قوسین اور برزخ البرازخ اور برزخیت اولیٰ بھی کہتے ہیں (۳) حضرت افعال جو عالم امر و عالم ربوبیت ہے۔ (۴) عالم مثال اور خیال منفصل (۵) حضرت حسّ و ملک یا (۱) حضرت غیب (۲) حضرت شہود (۳) حضرت واسطۂ جامعہ (۴) حضرت مثال اور (۵) حضرت حسّ و شہادت (حاشیہ مترجم)

۹۸ فتوحات، ج ۲، ص ۴۷۵

۹۹ فتوحات میں یہ نام سدرانی اور رسالہ رُوح القدس میں سدرانی درج کیا گیا ہے۔

۱۰۰ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۳ - ۱۱۴

۱۰۱ ابدال ہمیشہ سات کی تعداد میں ہوتے ہیں نہ کم نہ زیادہ۔ یہ لوگ ہفت اقلیم کی حفاظت پر مامور ہوتے ہیں۔ ساتوں کے تحت ایک ایک اقلیم ہوتی ہے۔ اقلیم اوّل کا ابدال حضرت ابراہیم کے قدم پر، اقلیم دوم کا حضرت موسیٰؑ کے، اقلیم سوم کا حضرت ہارونؑ کے، اقلیم چہارم کا حضرت ادریسؑ کے، پنجم کا حضرت یوسفؑ کے، اقلیم ششم کا حضرت عیسیٰؑ کے اور اقلیم ہفتم کا ابدال حضرت آدمؑ کے قدم پر ہوتا ہے۔ اللہ نے انھیں کائناتی اسرار و رموز کا علم ودلیعت کر رکھا ہے۔ ان کے بالترتیب نام یہ ہیں :۔ (۱) عبدالحیٔ (۲) عبدالعلیم (۳) عبدالودود (۴) عبدالقادر (۵) عبدالشکور (۶) عبدالسمیع (۷) عبدالبصیر، (ایک روایت میں پانچویں اقلیم کے ابدال کا نام عبدالقاہر آیا ہے۔ عبدالقاہر اور عبدالقادر کو ان علاقوں پر مسلّط کیا جاتا ہے جہاں عذاب آنا ہو۔ مترجم)

۱۰۲ فتوحات، ج ۲، ص ۷

۱۰۳ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۴

۱۰۴ رسالہ رُوح القدس، ص ۸۴ - ۸۵

۱۰۵ فتوحات، ج ۱، باب ۳۲، ص ۲۰۶

۱۰۶ عذری منسوب ہے عَذرہ سے جو ایک جگہ کا نام ہے۔ مراصد ج ۲ ص ۹۲۴

۱۰۷ اویس قرنی سے مُراد یہاں بظاہر اویس قرنی از یمن ہی ہیں جو تابعین میں سے تھے اور مشہور عارف ہوئے ہیں۔ آنحضرتؐ سے ملاقات نہیں ہوئی۔

۱۰۸ رُوح القدس، ص ۸۲، ۸۳

۱۰۹ شکّاز بروزن شدّاد۔ اس شخص کو کہتے ہیں جسے دخول سے قبل ہی انزال ہوجاتا ہو۔ منتہی الارب، ابن عربی کے بیان کے مطابق اشبیلیہ میں اس شخص کو شکّاز کہتے تھے جو دباغی کا پیشہ اختیار کرے۔ شیخ مذکور یہی پیشہ اپنانے کی بجائے شکّاز کہلائے۔ رسالہ رُوح القدس، ص ۹۷

۱۱۰ یہ شوق الیسا تھا کہ امام الطریق شیخ شبلی نے اپنی بھانجی نکاح میں دینی چاہی تو کہلوا بھیجا کہ میرا تو نکاح ہوچکا ہے۔ پانچ دن لبعد اپنی دُلہن کی رُونمائی کروں گا۔ یہ پیغام

بھیج کر بستر پر دراز ہو گئے اور ٹھیک پانچویں دن کے خاتمے پر واصل بحق ہو گئے۔
ر۔ک بہ روح القدس، ص ۹۷

۱۱۱ محولہ بالا۔

۱۱۲ شرنی اشبیلیہ کے پاس ایک قصبے شرن سے منسوب ہے۔ مراصد ج ۲، ص ۷۹۱

۱۱۳ ر۔ک بہ فتوحات جلد ۱، ص ۲۰۶

۱۱۴ ر۔ک بہ رسالہ القدس، ص ۸۳

۱۱۵ محولہ بالا، ص ۸۴

۱۱۶ محولہ بالا، ص ۸۴ تا ۸۶

۱۱۷ محولہ بالا، ص ۹۵

۱۱۸ محولہ بالا، ص ۸۸

۱۱۹ اقطاب نیّات یا نیّاتیون: اہل اخلاص ہیں۔ اخلاص نیت ان کا مقصود ہے۔ یہ حضرات اخلاص کو ہر عمل پر فوقیت دیتے ہیں اور پل بھر کو اس سے غافل نہیں ہوتے ان کے نزدیک عمل کی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں۔ ان کی قدر و قیمت خلوص نیت سے وابستہ ہے (فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۱)

۱۲۰ محاسبۃ النفس یہ ہے کہ اہل طریقت اپنے دن بھر کے افعال و اقوال کسی کاغذ پر لکھتے رہتے تھے۔ عشاء کے بعد تنہائی میں ان پر نظر ڈالتے تھے اور ہر قول اور ہر عمل پر شرعی حکم لگاتے تھے۔ جہاں توبہ کی ضرورت ہوتی توبہ کرتے اور جہاں شکر کا مقام آتا شکر۔ ابن عربی نے اس احتساب کا دائرہ نفس کی خواہشات، وساوس اور ارادوں تک پھیلا دیا ہے۔ حوالہ سابقہ۔

۱۲۱ محولہ بالا،

۱۲۲ محولہ بالا، ص ۲۰۶

۱۲۳ بظاہر اس سے مراد ابو محمد عبداللہ بن فرج بن غزلون یحصبی طلیطلی شونی ۴۸۷ ہیں۔

۱۲۴ ر۔ک بہ کتاب الصلہ، ج ۱، ص ۲۷۶
۱۲۵ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۷ - ۱۱۸
۱۲۶ رسالہ روح القدس، ص ۱۱۸
۱۲۷ سلا اقصای مغرب کا ایک شہر تھا جو اب دریا بُرد ہو چکا۔ ر۔ک بہ مراصد، ج ص، ص ۷۴۴
۱۲۸ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۱۸ - ۱۱۹
۱۲۹ محولہ بالا، ص ۱۲۲
۱۳۰ درة الفاخرہ، انگریزی ترجمہ: Sufis of Andalusia, P. 133
۱۳۱ یابُرا اندلس کا شہر ہے، مراصد، ج، ص ۱۴۷۰
۱۳۲ ابن عربی درة الفاخرہ میں لکھتے ہیں کہ وہ شہر یابُر Evora سے آئے تھے، جو اب فرنگیوں کے قبضے میں ہے۔ ر۔ک بہ
۱۳۳ بعض مآخذ میں ابوالقاسم بن الحمرین آیا ہے (ابن حمدین قرطبہ کے ایک قاضی تھے۔) ۱۱۲۷ء میں انتقال کیا۔ ملاحظہ ہو درة الفاخرہ کا انگریزی ترجمہ، Sufis of Andalusia, P. 137
۱۳۴ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۳
۱۳۵ محولہ بالا، ص ۱۲۴
۱۳۶ رسالہ رُوح القدس، ص ۱۲۵
۱۳۷ نفس الرحمن کی منزل کا تحقق رکھنے والے وہ زاہد اور متقی نفوس ہوتے ہیں، جو اپنے کام کاج اور کھانے پینے وغیرہ میں نہایت سختی اور باریک بینی سے شریعت پر کاربند رہتے ہیں اور جب کسی معاملے میں کوئی ایسا شُبہ پڑ جاتا ہے کہ ان کے دل اس جواز کو قبول نہیں کرتے تو اس کو چھوڑ دیتے ہیں، حتیٰ کہ اللہ ان کے لیے کچھ نشانیاں ظاہر فرماتا ہے جس کے ذریعے یہ حلال کو حرام سے الگ پہچان لیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں خرق العادات کے مقام پر ترقی پاتے ہیں اور ان کے نفس سے شک و شبہ زائل ہو جاتا ہے اور اس مقام کو جس پر وہ ترقی پا کر پہنچتے ہیں نفس الرحمن سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ خداوند رحمن اس

وسیلے سے ان پر رحمت کرتا ہے۔ یہ حضرات ہمیشہ طیب چیزیں نوش کرتے ہیں اور پاکیزہ اشیاء استعمال میں لاتے ہیں۔ فتوحات ج ۱، ص ۲۷۳ ؎

۱۳۸؎ فتوحات، ج ۱، ص ۲۷۴ — ج ۲، ص ۳۴۷ - رسالہ روح القدس، ص ۱۲۶ تا ۱۲۸،
۱۲۶

۱۳۹؎ قسطیلہ، اندلس کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ۳، ص ۱۰۹۲ ؎

۱۴۰؎ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۴

۱۴۱؎ محولہ بالا ص ۱۲۳

۱۴۲؎ جیسا کہ متن میں اشارہ کیا گیا، ابن عربی دیگر اسماء الٰہی کی طرح اسم القیوم سے تخلق بھی روا سمجھتے تھے اور اس کے صاحب اسم کو "عبدالقیوم" کا نام دیتے تھے اور قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے تھے۔ "وقوموا للہ قانتین"، سورۃ بقرہ، آیت ۲۴۰ ر.ک بہ فتوحات ج ۴، ص ۲۹۱ - نیز ر.ک بہ اصطلاحات صوفیاء کاشانی، حاشیہ شرح منازل السائرین ص ۱۴۸۔

۱۴۳؎ فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۰

۱۴۴؎ ابن عربی حیاتہ ومذھبہ، ص ۳۴۔

۱۴۵؎ فتوحات، ج ۳، ص ۷۵

۱۴۶؎ موروز۔ اندلس کا شہر ہے۔

۱۴۷؎ سر الاسرار۔ ارسطو سے منسوب ایک کتاب کا نام ہے۔

۱۴۸؎ التدبیرات الالٰہیہ فی اصلاح المملکۃ الانسانیہ، ص ۱۲۰ - ۱۲۱۔

۱۴۹؎ مواقع النجوم، ص ۲۰۴۔

۱۵۰؎ لہ ھمۃ فعالۃ وصدق عجیب، رسالہ روح القدس، ص ۹۹

۱۵۱؎ فتوحات، ج ۴، ص ۲۱۷

۱۵۲؎ رسالہ روح القدس، ص ۱۰۱

۱۵۳؎ فتوحات، ج ۴ فصل ۶، ص ۷۶

۱۵۴ ر۔ک بہ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۵۸

۱۵۵ ابوطالب محمد بن علی بن عطیہ، معروف بہ ابوطالب مکی، مؤلف کتاب، قوت القلوب متوفی ۳۸۶ در بغداد، ر۔ک بہ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۳۰۳، رقم ۶۳۰

۱۵۶ یہاں ابن عربی نے سہر کا لفظ استعمال کیا ہے۔

۱۵۷ فتوحات، ج ۱، ب ۵۳، ص ۲۷۷۔ رسائل ابن عربی، ج ۲: حلیۃ الابدال ص ۳

۱۵۸ Sufis of Andalusia, P. 151

۱۵۹ ابن عربی حیاتہ ومذھبہ، ص ۲۶

۱۶۰ فتوحات، ج ۲، ص ۳۵

۱۶۱ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۶

۱۶۲ اواہ بروزن شداد لغت میں ایسے شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو خدا پر یقین رکھے، نرم دل ہو اور خوفِ خدا سے بہت دعا و زاری کرتا ہو، مگر ابن عربی کے ہاں اس کے معنی ایسے شخص کے ہیں جو لوگوں سے آزار پہنچنے پر باوجود قدرت رکھنے کے حلیم و بُردبار رہے۔ فتوحات، ج ۲ ص ۳۵

۱۶۳ فتوحات ج ۱، ص ۲۷۴۔ "نفس الرحمٰن" کی منزل کے محققین کے بارے میں قبل ازیں وضاحت کی جا چکی ہے۔

۱۶۴ یہ کتاب کس کی تھی، یہ معلوم نہ ہوسکا۔ البتہ اتنا یقینی ہے کہ یہ فارابی کی آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ نہیں تھی کیونکہ اس کتاب میں مذکورہ جملہ نظر نہیں آتا۔

۱۶۵ فتوحات، ج ۳، باب ۳۴۴، ص ۱۷۸۔ ابن عربی "الٰہ" اور "اللہ" کے مابین یوں فرق کرتے ہیں کہ الٰہ پر تنکیر وارد ہوتی ہے اور اس میں تعدد ہوسکتا ہے جب کہ اللہ کبھی نکرہ نہیں ہوتا، ہمیشہ بصورت معرفہ ہوتا ہے، بطور واحد معروف ہے اور کوئی بھی اس سے ناواقف اور جاہل نہیں، حتی کہ متعدد خداؤں کے پوجنے والے بھی اس کے معترف ہیں۔ جیسا کہ ان کا قول ہے: "ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفی (سورۃ ۳۹، الزمر، آیۃ ۳) انھوں نے یہ نہیں کہا کہ الی الٰہ کبیر ھو اکبر منھا۔"

۱۶۶ رسالۂ روح القدس، ص ۱۱۵

۱۶۷ ابن عربی لکھتے ہیں۔ یہ صوفی قرآن مجید کے سوا گفتگو نہ کرتا تھا اور کتاب خدا اور سنّت رسول کے سوا کسی چیز کو اہمیت نہیں دیتا تھا۔ خود اس نے کوئی کتاب نہیں لکھی اور ان مؤلفین اور مصنفین کو ناپسند کیا ہے جو قرآن و حدیث کو چھوڑ کر تصنیف و تالیف میں جتے رہتے ہیں۔ حکام اور ان کے ساتھیوں کو ظالم اور ستمگر کا خطاب دیتا تھا اور ان سے بے محابا لڑائی جھگڑا کیا کرتا تھا! یہاں تک کہ ابن عربی کے والد کو جو سلطان وقت کے ساتھیوں میں سے تھے، اسی وجہ سے اُن کے سامنے سختی سے جھڑک دیتا تھا۔ وہ ہمیشہ پا پیادہ اور زادِ راہ کے بغیر روم میں جنگ و جدال میں مصروف رہتا تھا۔ حوالہ بالا ص ۱۰۷ تا ۱۰۹

۱۶۸ فتوحات، ج ۱، ص ۱۵۱، مذکورہ ماخذ میں ابن عربی نے ان میں سے بعض کے مندرجہ ذیل نام لکھے ہیں: مفرّق، مداویِ الکلوم، لبکاء، مرتفع، شفاءِ ماحق، عاقب، منحور، شجر الماء، عنصر الحیات، شرید، راجع، صانع، طیار، سالم، خلیفہ، مقسوم، حیّی، رامی، واسع، بحر ملصق، ہادی، مصلح و باقی۔ ان کے نام لکھنے کے بعد مزید کہتے ہیں کہ یہ لوگ جن کے نام مجھے بتائے گئے مکلّفین ہیں، حضرت آدمؑ سے لے کر سیدنا محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے تک البتّہ قطب واحد وہ روحِ محمدؐ ہے جو تمام انبیاء و رسل کی مدد کرنے والی ہے۔

۱۶۹ عبدالرحمٰن سوم (خلافت ۳۰۰ تا ۳۵۰) اندلس کا سب سے بڑا اموی خلیفہ تھا اس نے اپنی محبوب بیوی زہرا کے لیے قرطبہ سے تین فرسنگ دور شمال میں شہر کوہ عروس کے کنارے آباد کیا تھا اور اس کا نام مدینۃ الزہرا رکھا۔ ایک عرصے تک اس کی تعمیر ہوا کی اور بالآخر جب یہ شہر بایں جمال و زیبائی تیار ہوا تو سلطان کے حکم کے مطابق اس کے دروازے پر زہرا کی تصویر کندہ کی گئی۔ کہتے ہیں کہ جب شہر آباد ہو چکا تو زہرا نے اپنے پرشکوہ کاخ سلطانی کے ایک ایوان میں بیٹھ کر شہر کی زیبائش اور اپنے حسن و جمال کا مشاہدہ کیا۔ برابر میں کھڑے سیاہ پہاڑ پر نگاہ پڑی تو شاہ سے کہا کہ کیا ایسا کالا بھجنگ پہاڑ مجھ ایسی حسین عورت کے پہلو میں رہنے کے لائق ہے۔ بادشاہ

نے حکم دیا کہ پہاڑ کو کھود ڈالا جائے۔ اہل دربار نے عرض کی کہ یہ ممکن نہیں؛ لہٰذا حکم دیا گیا کہ اس پہاڑ پر اُگے ہوئے جنگلی درخت اکھاڑ کر اُن کی جگہ انجیر اور بادام کے پودے کاشت کر دیئے جائیں تاکہ موسم بہار میں ان درختوں کے سفید خوشنما پھول پہاڑ کو پُر نور اور اُن کو تابناک کر دیں۔ عبد الرحمٰن کے جانشین اس شہر کی حفاظت نہ کر سکے اور یہ ویران ہو گیا۔ قرنِ دوم کے نصف تک اس کے بعض حصّے باقی تھے۔ اب صرف اس کے کھنڈر باقی ہیں۔ ر۔ک۔ بہ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، جلد ۱، ص ۲۶۰؛ تاریخ دول و ملل اسلامی از کارل بروکلمان، ترجمہ آقای دکتر ہادی جزایری، ص ۲۶۳، ۲۶۴؛

۱۷۰ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، جلد ۱، ص ۲۶۰ - ۲۶۱

۱۷۱ محولہ بالا، ص ۲۵۹

۱۷۲ بجایہ بہ کسر جا و تخفیف جیم۔

۱۷۳ شیخ ابومدین مغربی مالکی کا نام شعیب تھا۔ والد کا نام حسین اور بیٹے کا نام مدین تھا۔ المغرب کے مشائخ کبار میں شمار ہوتے ہیں۔ جامی کے بیان (نفحات الانس ص ۵۲۰) کے مطابق ۵۹۰ھ، ابن عربی کے مطابق (فتوحات جلد ۴، ص ۱۹۵) اور حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ج ۱، ص ۸۴، استانبول ۱۳۶۰) ۵۸۹ھ میں انتقال کیا۔ ڈکٹر عبد الرحمٰن بدوی، مصر نے ان کا سال وفات ۵۹۴ بیان کیا ہے (ر۔ک۔ التذکار ص ۱۲۱

۱۷۴ نفحات الانس، ص ۵۲۷

۱۷۵ ابن عربی کے بیان کے مطابق رجال غیب دس عدد ہوتے ہیں۔ نہ کم ہوتے ہیں نہ زیادہ۔ مستور ہیں اور ان کا جاننا ممکن نہیں۔ اللہ نے زمین و آسمان میں ان کو چھپا رکھا ہے۔ یہ اہل خشوع میں سے ہیں کہ تجلی رحمٰن متواتر ان کے احوال پر غلبہ کئے رہتی ہے۔ بمطابق آیۂ "وخشعت الاصوات للرحمٰن فلا تسمع الا همسا" (سورۃ طٰہٰ، ۲۰ آیہ ۱۰۸) یہ لوگ ہمیشہ نرم گو اور آہستہ بات کرنے والے ہوتے ہیں جیسا کہ

اس آیت مبارکہ میں آیا ہے "وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما" (سورۃ ۲۵ آیت ۶۳)
ہمیشہ آرام و آہستگی سے راہ چلتے ہیں۔ یہ لوگ خدا کے سوا کسی سے راز و نیاز نہیں کرتے، اور اس کے سوا کسی چیز پر نظر نہیں رکھتے۔ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱

۱۷۶ فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۱ سورۃ الضحیٰ آیت ۱۱

۱۷۷ محولہ بالا، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴ سطر ۲

۱۷۸ ایضاً، ج ۴، باب ۵۵۶، ص ۱۹۵

۱۷۹ ایضاً، ج ۴، باب ۵۰۴، ص ۱۴۱، سطر ۱۲ از آخر، سورہ انعام آیت ۹۱

۱۸۰ فتوحات، ج ۱، ص ۶۵۵، سطر ۸ از آخر

۱۸۱ سورۃ ۶ آیت ۴۰

۱۸۲ یعنی جب یہ لوگ سختی اور تنگی میں اپنے نفس کی لاچاری اور محتاجی کا تجربہ کر لیتے ہیں تو اس اصلِ معرفت تک پہنچ جاتے ہیں جو معرفتِ عبدیت کہلاتی ہے۔ اب ان سے بلا روک ٹوک اس حقیقت کا ظہور ہوتا ہے جہاں شرک کا پایا جانا محال ہے۔ یہ حقیقت آرام و آسائش کی حالت میں بھی اسی طرح موجود ہوتی ہے مگر اس کا بالفعل اظہار اس وقت تک نہیں ہوا تھا جب تک آدمی کا مفروضہ فعلی اختیار بلا شرکتِ غیرے روبعمل رہا۔ (مترجم)

۱۸۳ فتوحات، ج ۴، باب ۵۰۱، ص ۱۳۷ سطر ۹

۱۸۴ محولہ بالا، ج ۲ باب ۲۸۹، ص ۶۴۸۔

۱۸۵ محولہ بالا، ج ۱، باب ۳۵، ص ۲۲۱، سطر ۸

۱۸۶ ورع بہ فتح اول و ثانی۔ مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں حرام اور مشتبہ سے اجتناب۔ ورع بہ فتح اول اور کسرِ ثانی اور بطور صفت مبالغہ ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے فتوحات ج ۱ باب ۹۳، ص ۲۴۴، سطر ۲، از آخر

۱۸۷ مذکورہ بالا مآخذ میں آیا ہے کہ "فاعلم ان اباعبد اللہ المحاسبی کان من عاحۃ هذا المقام وابا یزید البسطامی وشیخنا ابا مدین فی

زماننا کا نا من خاصته"

۱۸۸ چونکہ نفس کی اصل کمال ہے اور زیادت کی عینیت ۔

۱۸۹ محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار، جلد ۱، ص ۱۵۷، سطر ۶ از آخر صفحہ

۱۹۰ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب "یحبھم و یحبونہ" سورۃ مائدہ، آیت ۵۹

۱۹۱ التذکارحی، ص ۱۲۴، بحوالہ محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار

۱۹۲ محاضرالابرار ومسامرۃ الاخیار، ج ۱، ص ۲۰۰

۱۹۳ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب" وان یوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون" سورۃ ۲۲، آیت ۴۶ ۔ رسائل ابن عربی، ج ۲، رسالۃ الانتصار، ص ۱۵، سطر ۱ ۔ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۵

۱۹۴ سبتہ بہ فتح وکسر سین، مراصد، ج ۲، ص ۶۸۰

۱۹۵ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۹ ۔ محاضرۃ الابرار، ج ۱، ص ۲۲۸

۱۹۶ رسالہ روح القدس، ص ۱۲۳

۱۹۷ فتوحات، ج ۴، ص ۴۸۹

۱۹۸ ابن قسی ۔ ابوالقاسم احمد بن حسین قسی ۔ ان کا خاندان رُوم سے تعلق رکھتا تھا اور شلب اندلس سے آیا تھا۔ شعروادب میں شہرت رکھتے تھے اور اندلس کے ائمہ تصوف میں شمار ہوتے تھے ۔ کہتے ہیں کہ مہدویت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو امام کہلوایا ۔ ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد ان کے ساتھ ہو گئی ۔ آخر کار ۵۴۶ھ میں شلب ہی کے شہر میں اپنے ایک پیروکار کے ہاتھوں قتل ہوئے ۔ ان کی مشہور کتاب "خلع النعلین فی الوصول الی حضرۃ الجمعین" کی ابن عربی نے شرح کی ہے ۔ الاعلام، ج ۱، ص ۱۱۴، ۱۱۳ ۔ دائرۃ المعارف لبنانی، ج ۳، ۴۵۶

۱۹۹ فتوحات مکیہ، ج ۴، باب ۴۶۲، ص ۱۲۹، سطر ۱۰

۲۰۰ فتوحات مکیہ، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶، سطر ۱۱

۲۰۱ رسالہ "درۃ الفاخرۃ" میں اس شخص کا نام ابو عبد اللہ طرسوسی بتایا گیا ہے۔ ر۔ک
Sufis of Andalusia, P. 155

۲۰۲ فتوحات، ج ۴، ص ۴۹۸، سطر از آخر۔

۲۰۳ بہ فتح اوّل و کسر ثانی۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔

۲۰۴ مالقہ بہ فتح سوم و چہارم۔ اندلس کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۲۱

۲۰۵ فتوحات مکیّہ جلد ۱، باب ۷۰، ص ۵۷۷، سطر ۱

۲۰۶ فتوحات جلد ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۳۹ - ۳۳۸

۲۰۷ علم جفر میں حروف ابجد کے وسیلے سے حساب کیا جاتا ہے جن کو مندرجہ ذیل کلمات میں جمع کیا گیا ہے۔ ابجد، ہوّز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ۔ حروف کی عددی حیثیت یوں ہے:۔

ا - ب - ج - د - ہ - و - ز - ح - ط - ی - ك - ل - م - ن
۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۲۰ ۳۰ ۴۰ ۵۰
س - ع - ف - ص - ق - ر - ش - ت - ث - خ - ذ -
۶۰ ۷۰ ۸۰ ۹۰ ۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰ ۴۰۰ ۵۰۰ ۶۰۰ ۷۰۰
ض - ظ - غ -
۸۰۰ ۹۰۰ ۱۰۰۰ ع التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، ص ۵۲
تہران ۱۳۹۲

۲۰۸ رباح بہ فتح اوّل۔ قلعۂ رباح اندلس کا ایک شہر ہے۔ جو طُلَیطُلَہ کے اطراف میں واقع ہے۔ ر۔ک مراصد الاطلاع، ج ۲، ص ۶۰۰

۲۰۹ ارکو یا ارکون، بہ فتح اوّل و سکون ثانی۔ اندلس میں اطراف شَنتَبرِیہ میں واقع ایک قلعہ ہے۔ ر۔ک، مراصد الاطلاع، ج ۱، ص ۵۸ ۔

۲۱۰ کرکوی بہ فتح اوّل و دوم یا کرکی بہ فتح اوّل و دوم و سوم۔ اندلس میں اطراف اُوریط میں واقع ایک قلعہ کا نام ہے۔ ر۔ک مراصد الاطلاع، ج ۳، ص ۱۱۶ ۔

۲۱۱ فتوحاتِ مکیہ ج ۴، ص ۲۲۰، سطر ۱۵

۲۱۲ فتوحاتِ مکیہ ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۳

۲۱۳ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۳۲

۲۱۴ فتوحات مکیہ، ج ۴، ص ۵۰۳ نیز ج ۱، باب ۴۲، ص ۲۴۴

۲۱۵ فتوحات، جلد ۴، باب ۴۶۲، ص ۷۶، سطر ۱۱

۲۱۶ مقام تجلی یعنی فنائے مخلوقیت اور عبدیت کا مقام جہاں لاموجود الا اللہ کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ (مترجم)

۲۱۷ فتوحات، ج ۲، باب ۲۰۱، ص ۴۸۶

۲۱۸ فتوحات، ج ۲، ص ۳۴۸

۲۱۹ فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۴

۲۲۰ یہ عبداللہ مہدوی وہ ابومحمد عبدالعزیز مہدوی نہیں ہیں جن کے لیے رسالہ روح القدس لکھا گیا تھا۔

۲۲۱ رسالہ روح القدس، ص ۲۳ - ۱۲۲

۲۲۲ اقصائ مغرب کا ایک شہر ہے۔ مراصد، ج ۲، ص ۲۴۷

۲۲۳ اس سے مراد ابن قرقول ابراہیم بن یوسف بن ابراہیم ہیں جو ۵۰۵ھ المریہ میں پیدا ہوئے اور ۵۶۹ میں فاس میں وفات پائی۔ کشف الظنون، ج ۱

۲۲۴ فتوحات ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۹۹، سطر ۱۳ از آخر۔

۲۲۵ غرناطہ بہ فتح اول، سکون ثانی۔ اندلس کا شہر۔ مراصد، ج ۲، ص ۹۹۰

۲۲۶ اندلس کا شہر ہے۔ مراصد، ج ۱، ص ۱۵۵

۲۲۷ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷، سطر ۱۶۔ نیز ج ۴، باب ۴۰۷، ص ۹۔ البتہ دوسرے حوالے میں تاریخ ملاقات کا ذکر نہیں ہے۔

۲۲۸ ابن عربی کی تحریر کے مطابق یہ ۳۳ سال تک ان کے سفر و حضر کے ساتھی اور یار و ہمدم رہے اور ملطیہ کے قیام کے زمانے میں راہی ملک عدم ہوئے۔ Sufis of Andalusia, P. 158

۲۲۹ رسالہ روح القدس، ص ۱۰۶

۲۳۰ فتوحات، ج ۱، ص ۷۰۸، ج ۴، ص ۴۹۷

۲۳۱ المریہ، بفتح اول، کسر ثانی و تشدید یاء ــ اندلس کا ایک بڑا شہر۔ مراصد، ج ۳، ص ۱۲۶۴

۲۳۲ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۴

۲۳۳ ابن عریف، ابو العباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عطا اللہ صنہاجی اندلسی المریہ کے شہر کے باسی تھے۔ یک شنبہ دو جمادی الاولیٰ ۴۸۱ھ میں پیدا ہوا۔ حدیث و فقہ و قرآت کی تحصیل کی صوفیانہ اشعار کہتے تھے۔ المریہ میں تصوف کے ایک خاص سلسلے کی بنا رکھی اور جلد ہی اندلس کے اطراف و اکناف میں مشہور ہو گئے۔ بڑے صوفیاء میں سے بعض ان کے پیروکار ہو گئے اور ان کے مجالس میں شرکت کے لیے المریہ کا رُخ کرنے لگے۔ اس طرح المریہ اندلس میں تصوف کا مرکز بن گیا۔ ان کی کتاب "محاسن المجالس" تصوف کی کتب میں معروف ہے۔ ۲۳ صفر ۵۳۶ میں مراکش میں فوت ہوئے۔ ر۔ک وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۸ - ۱۶۹، طبع بیروت؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن عربی کے واسطے سے ان کے اثرات بعد کے تمام صوفیاء پر پڑے۔ ابن عربی فتوحات میں (ج ۱، ص ۲۲۸) انھیں ادیب زمان کہتے ہیں اور کئی جگہ ان کے اقوال نقل کر کے اُن کی تعریف و تحسینِ مقام کرتے ہیں (مثلاً ج ۲، ص ۱۳۳، ج ۳، ص ۲۹۶، ج ۴، ص ۹۳)

۲۳۴ فتوحات، ج ۱ ص ۲۲۸

۲۳۵ مواقع النجوم، ص ۴

۲۳۶ فتوحات ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴، سطر ۱۴

۲۳۷ فتوحات، ج ۲، ص ۴۳۶

۲۳۸ فتوحات، ج ۴ باب ۴۸۵، ص ۱۲۱

۲۳۹ فتوحاتِ مکیہ جلد ۳، ص ۲۹۲ سطر ۱۶

۲۴۰ فتوحات ج ۲، ص ۴۳۶

۲۴۱ فتوحات جلد ۴ کا آخر، ابن عربی کے حالات، ص ۵۵۹۔ نفح الطیب جز ثانی، ص ۳۷۹

۲۴۲ غالباً عیسیٰ علیہ السلام مُراد ہیں (مترجم)

۲۴۳؎ فتوحات ج ۱، باب ۴۷، ص ۶۶۲ ،سطر آخر صفحہ۔ متن کے مطابق یہ واقعہ تونس میں ۵۹۸ھ میں پیش آیا۔

۲۴۴؎ فتوحات ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۷۳ ،سطر ۸

۲۴۵؎ فتوحات ج ۱،باب ۴،ص ۹۸ سطر ۱۰ از آخر — باب ۶، ص ۱۲۰

۲۴۶؎ ترجمان الاشواق ، ص ۷

۲۴۷؎ فتوحات، ج ۱، ص ۱۰

۲۴۸؎ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن ضحاک سُلمی ضریر ابو عیسیٰ ترمذی (بوغ ترمذ سے چھ فرسنگ کے فاصلے پر ایک قصبہ ہے) مراصد ج ۱، ص ۲۳۰۔ ان کا انتقال ۲۷۹ میں ہوا۔ محمد بن اسماعیل بخاری کے شاگرد اور علم حدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب جامع ترمذی، کتاب علل اور شمائل نبویؐ معروف ہیں۔ رک الاعلام، ج ۷، ص ۲۱۳۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ابن عربی نے مکین الدین سے جس کتاب کی سماعت کی وہ صحیح ترمذی تھی جو صحاح ستہ میں شامل ہے۔

۲۴۹؎ محاضرۃ الابرار (ج ۱، ص ۴۴۴) پر ان کا نام تاج النساء درج ہے اور اُن سے روایت حدیث کی ہے۔

۲۵۰؎ محدثین کی اصطلاح میں اجازہ حدیث کے لفظاً یا تحریراً بیان کرنے کے اذن کو کہتے ہیں۔ تفصیل کے لیے رک کشاف، ج ۱، ص ۲۰۸

۲۵۱؎ ترجمان الاشواق ص ۸-۷

۲۵۲؎ قس بن ساعدہ ، بضم اول ،عرب کے حکیم اور ماہر بلاغت کا نام ،منتہی الارب، ج ۳ ، ص ۱۰۲۴

۲۵۳؎ معن بن زائدہ بہ فتح اول ،عرب کے ایک جوانمرد کا نام ہے۔ محولہ بالا ج ۴ ،ص ۱۱۹۸

۲۵۴؎ سَمَوْأل بروزن سَفَرْجل ایک پرندے کا نام ہے جس کی کنیت ابو براء ہے۔ محولہ بالا ج ۲ ص ۵۸۵۔ اس کا نام جبرئیل بھی ہے۔

۲۵۵؎ فتوحات مکیہ سفر اول ،ص ۲۸ تصحیح عثمان یحییٰ ،طبع مصر ۱۳۹۲ م

۲۵۶؎ ابن عربی حیاتہ ومذہبہ ،ص ۵۹

۲۵۷ رسائل ابن عربی، ج ۲، رسالۂ حلیۃ الابدال، ص ۱

۲۵۸ رسالۂ روح القدس، ص ۱۴-۱۹

۲۵۹ فتوحات ج ۳، ص ۶۹

۲۶۰ ابوالعباس احمد سبتی ابن ہارون الرشید (خلیفہ عباسی) کا دہ پسر صالح تھا جو اسی زمانے میں اپنے باپ کی طرز زندگی اور ثروت کو ٹھکرا کر عزلت گزینی اختیار کی ۱۸۴ھ میں اپنے باپ کی زندگی ہی میں انتقال کیا۔ ان کو سبتی اس لیے کہتے تھے کہ صرف ہفتے کے دن کسب معاش کیا کرتے اور اس سے حاصل کردہ رزق حلال کے سہارے بقیہ ایام طاعت و عبادت خداوندی میں صرف کرتے۔ وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۸۔

۲۶۱ فتوحات ج ۲، ص ۱۵ سطر نو از آخر۔

۲۶۲ حدیث نبوی ہے :- "مثلی فی الانبیاء کمثل رجل بنی حائطا فاکملہ الالبنۃ واحدہ فکنت اناتلک اللبنۃ فلا ولانبی بعدی"

۲۶۳ تورزبہ فتح اول سکون ثانی و فتح ثالث۔ افریقا کا ایک شہر ہے۔ ر۔ک۔ مراصد، ج ۱ ص ۲۸۰۔

۲۶۴ فتوحات ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹، ۳۱۸

۲۶۵ ابن عربی نے خود اس کی تردید کی ہے۔

۲۶۶ فتوحات مکیہ، ج ۲، باب ۱۹۸، ص ۴۵۰، سطر ۹

۲۶۷ شرح حال ابن عربی، ضمیمہ ۴۴، فتوحات، ص ۲۵۶

۲۶۸ فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۷-۱۸۶

۲۶۹ الکبریت الاحمر، ص ۱۴، حاشیہ الیواقیت والجواہر، ج ۱ ص ۱۴۔

۲۷۰ التذکاری، ص ۳۰۴

۲۷۱ جامی لکھتے ہیں کہ ان کا قول ہے "میری خضر سے ملاقات ہوئی ......" نفحات، ص ۵۴۷

۲۷۲ شیخ کا یہ شجرۂ طریق اس ترتیب سے بھی منقول ہے: ابن عربی از ابوالسعود ابن الشبلی از سید محی الدین عبدالقادر الجیلانی از ابوسعید المبارک بن علی المخزمی المخزومی از علی بن احمد الہکاری از ابوالفرج محمد بن عبداللہ الطرطوسی از عبدالواحد بن عبدالعزیز التمیمی از عبدالعزیز

بن الحارث التیمی از ابوبکر محمد بن خلف الشبلی از ابوالقاسم جنید البغدادی از سری السقطی از معروف الکرخی از داؤد الطائی از ابو محمد حبیب العجمی از حسن البصری از حضرت علی بن ابی طالب رض از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (مترجم)

۲۷۳ اس شخص کا نام فتوحات مکیہ (نسخہ مطبوعہ دار صادر، بیروت) میں "اب وزری" درج ہوا ہے۔ آقائی ابوالوفا تفتازانی نے "التذکاری" ص ۳۰۳ پر اور شیخ خاکی نے "الجانب الغربی" میں فقط "توردزی" لکھا ہے۔ ہم نے اپنے متن میں وہی نام لیا ہے جو موخر الذکر مآخذ میں مندرج ہے۔

۲۷۴ الجانب الغربی۔

۲۷۵ مصر میں ایک مشہور محلہ ہے۔

۲۷۶ محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار، جلد ۲، ص ۵۴، سطر ۴

۲۷۷ نفح الطیب، جزو ثانی، ص ۳۷۹ پر درج ہے کہ اہل مصر نے ان پر اعتراضات کیے، ان کے خون کے پیاسے ہوئے لیکن اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن بجائی کے ہاتھوں ابن عربی کو رہائی دلائی جنھوں نے ان کی رہائی کی کوشش کی، ان کے اقوال کی تاویل کی اور ان کے رہا ہونے کے بعد ان کے پاس آئے اور کہا "کیف یحبس من حل منه اللاهوت فی الناسوت"

۲۷۸ یہاں حرم شریف میں واقع مقام ابراہیم مراد ہے۔

۲۷۹ منقول از شذرات الذہب، ج ۵، ص ۱۹۶

۲۸۰ مقدمۂ تفسیر، منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۹

۲۸۱ فتوحات ج ۲، باب ۱۸۸ ص ۳۷۶، سطر ۱۵ از آخر

۲۸۲ عزیز الدین کیکاؤس اول ولد غیاث الدین کیخسرو الثانی کوچک کے سلجوقی بادشاہوں میں سے تھا جو ماہ صفر ۶۰۸ھ میں قونیہ میں تخت نشین ہوا، اور ۶۱۶ھ تک سلطنت کی۔ اخبار سلاجقہ روم، مقدمہ از دکتر محمد جواد مشکور، ص ۹۵، تہران ۱۳۵۰

۲۸۳ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۳

۲۸۴ مقدمہ تفسیر منسوب بہ ابن عربی ج ا ص ۲

۲۸۵ فتوحات، ج ۲، فصل ۱۱، ص ۲۷۲ سطر ۱۰ از آخر

۲۸۶ قونیہ، ملطیہ، قیصریہ، سیواس، ارزروم سب ایشیائے کوچک کے شہر ہیں۔ قونیہ ۴۷۰ھ سے ۷۰۰ھ تک سلجوقیوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ دیکھ اخبار سلاجقہ روم، مقدمہ ص ۹۵

۲۸۷ فتوحات ج ۳، باب ۳۷۳، ص ۴۵۹، سطر ۱۳ آخر

۲۸۸ فتوحات، ج ۲، ص ۱۵، سطر ۱۳ از آخر

۲۸۹ محولہ بالا ج ۲، باب ۷۳، ص ۸، سطر ۱۴ از آخر، لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک سے میری ملاقات دنیسر میں ہوئی۔ اس جماعت میں سے بس انہی سے میری صحبت رہی۔ اگرچہ ان کے دیدار کا شوق ہمیشہ رہا۔ رجبیون چالیس افراد ہیں جن کی تعداد نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ۔ ان کا حال عظمت خداوندی سے قیام پکڑنا ہے۔ یہ ارباب قول ثقیل ہیں۔ جیسا کہ قول خداوندی ہے کہ "سنلقی علیک قولاً ثقیلا" (سورۃ ۷۳۔ آیت ۵) ان کا پیغام رجبیون اس لیے ہے کہ ان کو سال میں صرف ایک ماہ کے لیے اس مقام کا تحقق حاصل ہوتا ہے یعنی صرف رجب کے مہینے میں شروع سے آخر تک

۲۹۰ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۲ - ۳۸۱؛ شذرات الذھب، ج ۵، ص ۱۹۴

۲۹۱ مراد ہے چونتیسواں عباسی خلیفہ الناصر الدین اللہ احمد جس نے ۵۷۵ھ سے ۶۲۲ھ تک حکومت کی۔

۲۹۲ فتوحات ج ۴، ص ۴۹۲، سطر ۶ از آخر

۲۹۳ فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷، سطر ۱۲۔ محاضرۃ الابرار، ج ۲، ص ۴۵۴

۲۹۴ اناطولیہ آجکل کے ترکی کے تقریباً برابر ہے۔

۲۹۵ ابن عربی حیاته و مذهبه، ص ۴۷

۲۹۶ ص ۶۳

۲۹۷ مقدمہ ترجمان الاشواق، ص ۹۔ فتوحات جلد ۳، ص ۵۶۳

۲۹۸۔ ترجمان الاشواق، ص ۱۱-۱۰

۲۹۹۔ محولہ بالا، ص ۱۴

۳۰۰۔ محاضرۃ الابرار، ج ۲، ص ۴۲۰

۳۰۱۔ یحییٰ بن حبش شہاب الدین سہروردی شیخ الاشراق (۵۴۹ھ - ۵۸۷ھ)

۳۰۲۔ ملک ظاہر غیاث الدین حاکم حلب صلاح الدین یوسف بن ایوب کا بیٹا تھا۔ رمضان ۵۶۸ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوا، اور ربیع جمادی الآخر ۶۱۳ھ کو قلعہ حلب میں فوت ہوا، اور وہیں دفن کیا گیا۔ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۶۔ جیسا کہ ذکر ہوا یہ بادشاہ شیخ سہروردی کا دوست اور حامی تھا اور فقہائے حلب اور اپنے باپ صلاح الدین کے مقابلے میں اس نے شیخ سہروردی کی حمایت کی۔ اگرچہ اس حمایت سے کچھ ہو نہ سکا اور شیخ اشراق کو قتل کر دیا گیا۔ ابن عربی سے ملاقات کے دوران دونوں کے مابین شیخ اشراق کے کے بارے میں اور ان کے احوال و افکار پر گفتگو ہوئی یا نہیں، اس کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

۳۰۳۔ فتوحات، ج ۴، ص ۵۳۹، سطر ۱۵ از آخر

۳۰۴۔ محولہ بالا، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹، سطر ۳ از آخر

۳۰۵۔ فتوحات ج ۴، ص ۸۳

۳۰۶۔ سورۃ مجادلہ، آیت ۱۴۔ درالثمین، ص ۳۰

۳۰۷۔ حوالہ بالا

۳۰۸۔ جامع کرامات الاولیاء، ص ۱، ص ۲۰۲

۳۰۹۔ محاضرۃ الابرار، ج ۱، ص ۲۸۲، سطر ۱۱

۳۱۰۔ یعنی ہویّت الٰہی کی دونوں جہتوں کا دیدار: بلاقید ظہور۔ مگر ہویّت ماورائے ظہور ہے یہاں اس کے ظاہر و باطن کی تقسیم ناقابلِ فہم ہے۔ (مترجم)

۳۱۱۔ فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱ بحوالہ "ابن عربی" حیاتہ و مذہبہ، ص ۸۶۔

۳۱۲۔ مقدمۂ کشف الغطاء، ص ۱۴

۳۱۳۔ عثمان یحییٰ نے یہ تعداد از روئے گنتی کے مطابق لکھی ہے۔ ر.ک، حواشی حصّہ

A Comparative Study of the Key philosophical اوّل، ص ۳
concepts in Sufism and Taoism, Ibn Arabi and
Lao-tzu chuang-tzu

۳۱۴۔ ابوالعلیٰ عفیفی کا نام ان حضرات کے ساتھ نہیں لینا چاہیئے، کیونکہ وہ سخت ناقابلِ اعتبار ہیں۔
وہ خود بھی اپنے بیشتر خیالات سے رجوع کر چکے ہیں۔

۳۱۵۔ دیوان ابن عربی، ص ۹۱

۳۱۶۔ محولہ بالا، ص ۲۷۷

۳۱۷۔ فتوحات مکیّہ جزء ۴، ص ۵۵۳ سطر ۳ از صفحہ آخر

۳۱۸۔ محی الدّین بن محمّد بن ابی الحسن علی، ملقب بہ زکی الدّین، ادیب، شاعر، خطیب اور شافعی
فقیہ، ۵۵۰ھ میں دمشق کے مقام پر پیدا ہوئے۔ ۵۸۸ھ میں قاضی شہر ہوئے اور اسی شہر میں
۵۹۸ میں فوت ہوئے۔ وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۵۹۶

۳۱۹۔ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۶۱

۳۲۰۔ شذرات الذہب، ج ۵، ص ۲۰۲

۳۲۱۔ ابن عربی حیاتہ ومذھبہ، ص ۹۵

۳۲۲۔ نفح الطیّب، ج ۲، ص ۳۷۸

۳۲۳۔ کتاب کا پورا عنوان تھا: "الشجرۃ النعمانیہ والرموز الجفریہ فی الدولۃ العثمانیہ"

۳۲۴۔ جامع کرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۲

۳۲۵۔ نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۷۸

---

## حواشی

# حصّہ اوّل

## باب ۲

## اساتذہ و مشائخ، کُتب و رسالات

اپنی کتاب "وصایا" میں اس کے متعلق ابن عربی یوں رقم طراز ہیں کہ میرے اُستاد ابوبکر بن محمّد بن خلف بن صاف لخمی، اشبیلیہ میں "قوس الحنّیہ" میں اکثر ہمیں یوں نصیحت کیا کرتے تھے کہ تجھ اپنے دشمن سے ایک مرتبہ اور بچو، اپنے دوست سے ہزار مرتبہ یعنی ممکن ہے کہ دوست تمھیں چھوڑ جائے اور وہ نقصان پہنچانے کو بخوبی جانتا ہے۔ (ر۔ک۔ "کتاب وصایا" صفحہ ۲۸۴)۔

رُعین (ر) پر پیش اور عین پر زبر کے ساتھ۔ یمن میں ایک جگہ کا نام ہے۔ رجوع کیجیے "مراصد الاطلاع" جلد دوم صفحہ ۱۶۲۲۔ ابوعبداللہ محمّد بن رعینی اشبیلی مقری، اندلس کے ہم عصر قاریوں کے امام تھے۔ قرأت قرآن کے سلسلہ میں اُنھوں نے بڑی نادر کتب چھوڑی ہیں۔ اور انہی میں سے ایک کتاب "کافی" ہے۔ اُنھوں نے ۴۷۶ میں اِنتقال کیا۔ رجوع کیجیے "لبغیۃ الوعاۃ" جلد دوم صفحہ ۱۔ نیز "معجم المطبوعات" جلد دوم صفحہ ۱۷۷۶ ؎

ابوالحسن شُریح بن محمّد بن شریح اسی کتاب کافی کے مؤلف ابوعبداللہ محمّد بن شریح کے بیٹے تھے۔ وہ بھی اپنے زمانے میں اپنے نامور باپ کی طرح برگزیدہ قاریوں میں سے تھے۔ بلکہ اس جماعت کے سربراہ تھے۔ لوگ قرآنی علوم کے سیکھنے کے لیے اُن کی طرف رجوع کرتے تھے اور اُن کی شاگردی پہ فخر کرتے تھے۔ اُنھوں نے اپنے باپ نیز ابُومحمّد بن خزرج ابوعبداللہ بن منظور، ابوعبداللہ خولانی اور دوسرے زعمآ سے سماعت حدیث کی اور ابن حزم سے ان کی روایت کی سند حاصل کی، وہ اشبیلیہ کے خطیب بنے اور پچاس سال تک اس عہدے پر فائز رہے۔ وہ ۴۵۱ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۹ میں وفات پائی۔ رجوع ر۔ک۔ بہ "العبر فی خبر من غبر" جلد چہارم صفحہ ۱۰۷، و لبغیۃ الوعاۃ" جلد دوم صفحہ I ؎ علامہ

ابوالقاسم عبدالرحمٰن محمد بن غالب انصاری قرطبی مقری ابن شراط یسال وفات ۵۲۶ ر.ک
"تذکرۃ الحفاظ جلد دوم صفحہ ۱۳۶۰"

۵۔ "تبصرہ نامی یہ کتاب قرأت سبع کے سلسلہ میں پانچ جلدوں میں شیخ ابو محمد مکی بن ابی طالب مقری قیسی کی مشہور ترین تصنیف ہے۔ شیخ مذکور نے سال ۴۳۷ میں وفات پائی۔ ر.ک "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۴۳۷)

۶۔ ابوعمرو دانی (سال پیدائش ۳۷۱) حافظ قرآن تھے، اپنے زمانے کے شیخ الاسلام اور علم قرآت اور حدیث میں مشاہیر عصر میں سے تھے۔ حفظ و تحقیق میں کوئی ان کا ثانی نہ تھا۔ انھوں نے ایک سو بیس کتابیں تالیف کیں۔ دانیہ کے مقام پر سن ۴۴۴ میں انتقال کر گئے۔ (رجوع بہ "تذکرۃ الحفاظ سیوطی" صفحہ ۴۳۰ - ۴۲۹) دانیہ ۔ن پہ زبر کے ساتھ تلفظ ہے۔ یہ بلنسیہ کے نواح میں اندلس ہی میں واقع ہے (ر.ک بہ مراصد الاطلاع جلد دوم صفحہ ۵۱۰)

۷۔ "جامع الکرامات الاولیاء کی جلد اول صفحہ ۲۰۳ پر ابن عربی نے کیکاؤس اول کو جو خط لکھا یہ لفظ "درلون" ہی آیا ہے۔ ہم نے بھی اسے بعینہٖ نقل کر دیا ہے لیکن دکھائی یہ دیتا ہے کہ یا تو کاتبوں کے نقل کرتے وقت یا چھپائی میں کہیں غلطی ہو گئی ہے۔ ورنہ یہ لفظ دراصل زرقون ہے اور یہ شخص ابوعبداللہ محمد بن سعید ابن احمد بن سعید انصاری اشبیلی المعروف ابن زرقون ہے جو قرآن پاک کے حافظوں میں سے تھا اور سال ۵۸۶ میں فوت ہوا۔ (رجوع کیجئے بہ "تذکرۃ الحفاظ" ذہبی جلد چہارم، صفحہ ۱۳۶۰)

۸۔ ابوعمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ نمیری حافظ قرآن تھے۔ قرآن، فقہ اور حدیث کے عالم اور مشاہیر زمان میں سے تھے۔ فقہ میں امام شافعی کی طرف جھکاؤ تھا۔ وہ اندلس کی سرزمین سے کبھی باہر نہ گئے۔ انھوں نے قرطبہ اور اندلس کے تقریباً سبھی شہروں میں بڑے بڑے محدثین سے استفادہ کیا۔ احادیث و مشاہیر اور بعض ہم عصر علماء کا تذکرہ اور بعض دیگر کتب میں بطور یادگار چھوڑی ہیں، جن میں ایک کتاب "التمہید" ہے جس کے دس حصے ہیں۔ ابن حزم کے نزدیک "فقہ الحدیث" کے سلسلہ میں اس سے بہتر

کوئی کتاب نہیں۔ دوسری کتاب "الاستیعاب" ہے جو مشاہیر کے متعلق ہے اور جس کے چار حصے ہیں۔ مندرجہ ذیل بھی انہی کی تصنیف ہیں (۱) "جامع بیان العلم والفضل" (۲) "الدرای اختصار المغازی والسیر" (۳) "الشواہد فی اثبات خبر الواحد" (۴) "کتاب التقصی لما فی الموطا من حدیث رسول اللہ صلعم" (۵) "کتاب اخبار ائمۃ الامصار" (۶) "کتاب البیان من تلاوۃ القرآن" (۷) "کتاب العقل والعقلا وما جاء فی اوصافہم عن الحکماء والعلماء" سن ۳۶۲ میں پیدا ہوئے اور ۴۶۰ میں وفات پائی۔ رجوع کیجئے بہ "بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اندلس" صفحہ ۴۷۴-ص ۴۷۵

۹ ابو محمد عبد الحق بن عبد الرحمٰن بن عبد اللہ ازدی اشبیلی حافظ المعروف ابن خرّاط، فقہ وحدیث و لغت کے ماہر عالموں میں سے تھے۔ "الاحکام الصغریٰ والکبریٰ" اور "کتاب الجمع بین الکتب الستہ" جیسی اہم کتابیں لکھی ہیں۔ ابوبکر العربی، ابوالحسن شُریح اور دوسروں سے روایت کی۔ وہ بجایہ کو چلے گئے اور وہیں خطیب رہے۔ سن ۵۸۱ میں ۱۷سال کی عمر میں وہیں وفات پائی۔ رجوع کیجیے بہ "العبر فی خبر من غبر" جلد دوم صفحہ ۲۴۴-۲۴۳ نیز "بغیۃ الملتمس" ص ۳۷۸۔

له حَرستانی - یعنی حَرستا سے نسبت رکھنے والا - یہ لفظ "ح" پر زبر اور "ر" پر زبر اور س پر سکون رکھتا ہے - ملک شام میں ایک جگہ کا نام ہے۔

له الرقائق یعنی معارف طریقت وسلوک، رجوع کیجئے بہ "کشاف" جلد اوّل صفحہ ۵۸۱۔

ه سلیمان بن اشعث بن شدّاد بن عمرو ازدی المعروف بہ ابو داؤد سجستانی صحاح ستہ کے مولفین میں سے ہیں۔ وہ سن ۲۰۲ میں پیدا ہوئے۔ علم حدیث کے حصول کی خاطر خراسان، شام اور مصر کا سفر کیا اور آخر کار بصرہ میں سکونت اختیار کر اور وہیں سال ۲۷۵ میں وفات پائی۔ انھوں نے اپنی کتاب "سنن" کو بڑے ثقہ اور معتبر راویوں سے سن کر تالیف کیا۔ پھر احمد بن حنبل کو وہ کتاب دکھائی جنھوں نے اسے بہت پسند فرمایا۔ رجوع کیجیے بہ "وفیات الاعیان" جلد دوم، رقم ۲۷۱ صفحہ ۴۰۴ نیز طبقات الحفاظ سیوطی، رقم ۵۹۳ صفحہ ۲۶۱ -

له ابو عبد اللہ مازری "ز" بہ فتح اور کسر دونوں سے پڑھا جاتا ہے۔ یہ جزیرہ صقلیہ میں ایک چھوٹا سا قصبہ ہے۔) مشہور محدث محمد بن عصی بن عمر مالکی المعلم فی شرح مسلم علی کے مؤلف ہیں اپنے

وقت کے اماموں میں شمار ہوتا تھا۔ اُنھوں نے سن ۵۳۶ھ میں ۸۳ سال کی عمر میں وفات پائی
رجوع بہ العبر جلد چہارم صفحہ ۱۰۰ اور "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۳۳۔ کتاب کا نام جیسا کہ ہم نے
لکھا ہے۔ ابن عربی کے خط کے اصل متن میں بھی "المعلم لفوائد مسلم" ہی ہے۔

۱۴ھ ابن عربی کی عبارت یوں ہے "اپنی تالیفات میں سے مجھے پکڑائیں اُس نے "کتاب النہایۃ
المجتہد اور کفایۃ المعتقد"، واحکام شریعہ وعلم حدیث کی اصطلاح میں تبادلہ سے مراد ہے کہ
اُستاد کتاب کا اصل نسخہ شاگرد کے حوالے کرتے ہوئے کہہ دے کہ یہ میری شنید ہے اور
احادیث کی تصریح نہ کرے۔ رجوع کریں "الاجیزۃ" تالیف شیخنا البہائی صفحہ ۸۲ جو محمد تقی
مجلسی کی کتاب الرجال کے مجموعہ میں شامل ہے۔

۱۵ھ ابن خمیس، مجد الدین ابو عبداللہ محمد بن محمد بن حسین رجال علامہ حلی شافعی اپنے زمانے کے مشہور فقیہوں اور
قاضیوں میں سے تھے۔ اُنھوں نے بغداد میں ابو حامد غزالی سے فقہ کا درس لیا۔ بہت سی
کتابیں تالیف کیں۔ کتاب مناقب الابرار "رسالۂ قشیری" کی طرز پہ لکھی۔ "مناسک الحج
اور "اخبار المنامات" بھی انہی کے رشحات قلم ہیں۔ انھوں نے ۵۳۱ میں وفات پائی۔
رجوع بہ "الوافی بالوفیات" جلد اوّل صفحہ ۱۶۱ اور دائرہ المعارف بستانی، جلد
سوم صفحہ ۴۶

۱۶ھ ابوالخیر شافعی سن ۵۰۲ھ میں قزوین کے شہر میں پیدا ہوئے۔ نیشاپور میں فقہ پڑھی اور حدیث
سُنی۔ پھر بغداد چلے گئے اور وہاں مدرسہ نظامیہ میں وعظ کرنے لگے۔ ہر رات ایک قرآن مجید
ختم کرتے تھے۔ پھر قزوین ہی کو لوٹ آئے اور سال ۵۵۵ میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ رجوع
کیجئے بہ "مراۃ الزمان" جلد ہشتم، صفحہ ۴۷۳

۱۷ھ گمان غالب ہے کہ ابو بکر احمد بن حسین بن علی بن موسیٰ خسرو جردہ بیہقی ہیں جو سال ۳۸۴ھ سے ۴۵۸ھ
تک زندہ رہے۔ حدیث اور قرآن کے حافظ اور خراسان کے شیخ الاسلام تھے۔ قرآن و
حدیث پر اس کی متعدد تالیفات ہیں۔ (رجوع کیجئے بہ طبقات الحفاظ سیوطی، صفحہ ۴۳۳

۱۸ھ ابو طاہر صدر الدین احمد بن محمد بن احمد سلفہ (احمد لقب ہے) بن محمد بن ابراہیم اصفہانی جروانی
شافعی (جروان شہر اصفہان میں ایک محلے کا نام ہے) المعروف ابو طاہر سلفی کہیں ۴۷۲

کے لگ بھگ اصفہان میں پیدا ہوئے۔ اِس شہر کے عالموں سے حدیث پڑھی اور سترہ سال کی عمر میں خود احادیث نقل کرنے لگے۔ بعد میں بغداد چلے گئے۔ اِسی شہر میں علمِ فقہ کی طرف توجہ دی۔ حتیٰ کہ وہ شافعی فقہ میں ایک متبحّر عالم بن گئے۔ فقہ کے علاوہ ادب اور تجوید میں کمال پایا۔ پھر سیر و سیاحت کی غرض سے نکل پڑے۔ شہر "صور" میں پہنچے اور وہاں سے ۵۱۱ میں اسکندریہ منتقل ہو گئے اور اسی شہر میں سن ۵۷۶ میں اِس دُنیا سے کُوچ کر گئے۔ "مُعجم شیخۂ اصفہان"، "مُعجم شیوخ بغداد" اور "معجم السفر" انہی کی تصانیف ہیں۔ رجوع کیجئے بہ "وفیات الاعیان" جلد اوّل صفحہ ۱۰۶ نیز "دائرہ المعارف بستانی" جلد چہارم صفحہ ۳۰۶؛

۱۹؎ ابن عساکر۔ علی بن ابی محمد حسن بن ھبتہ اللہ شافعی دمشقی ایک زبردست محدّث اور حافظِ قرآن اور نامور مؤرخ تھے۔ وہ سال ۴۹۹ میں دمشق میں پیدا ہوئے اور سال ۵۷۱ میں وفات پاگئے۔ رجوع کیجئے بہ "مُعجم المطبوعات" جلد اوّل صفحہ ۱۸۱؛

۲۰؎ ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمٰن بن علی بن محمد بن علی بن عبداللہ بن الجوزی بغداد کے رہنے والے اور حنبلی مسلک کے فقیہ ہونے کے علاوہ نامی گرامی واعظ اور نامور مؤرخ تھے۔

۵۰۸ یا سن ۵۱۰ میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ مدرسہ نظامیہ بغداد میں بھی تعلیم حاصل کی۔ ان کی تالیفات بڑی کثیر تعداد میں ہیں۔ کوئی ایک سو پچاس کتابوں کو اُن کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔ ان میں سے احادیث بہ "الموضوعات" ان کی تالیف ہے۔ "تاریخ ملوک و امم" میں "المنتظم"، تراجم میں "صفوۃ الصفوۃ" نیز "تلبیس ابلیس" یا "نقد العلم و العلماء"، "اور مثیر الغرام" وغیرہ وغیرہ۔ سن ۵۹۷ میں بغداد میں فوت ہوئے۔ رجوع کیجئے بہ "تذکرۃ الحفاظ" سیوطی رقم ۱۰۶۵ صفحہ ۴۷۸۔ ۴۷۷ نیز ادارہ المعارف بستانی جلد دوم صفحہ ۴۲۴۔ ۴۲۳؛

۲۱؎ ابوعبداللہ جمال الدین محمد بن عبداللہ مالک طائی جیانی سن ۶۰۰ میں اندلس کے شہر جیان میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم پائی۔ وہ مالکی مسلک کے تھے۔ مشرق کی سمت سفر کر کے دمشق میں سکونت اختیار کی۔ پھر شافعی مسلک کی طرف مائل ہو گئے اور ۱۲ شعبان ۶۷۲ کو اسی شہر میں دُنیا سے رختِ سفر باندھا اور کوہ قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے۔ رجوع کیجئے بہ "بہ دائرۃ المعارف" جلد چہارم صفحہ ۱۶۔۱۷۔ ابن مالک نے ابن عربی سے بھی درس لیا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "معجم المطبوعات"

جلد اوّل صفحہ ۲۳۱ ؎

۲۲ خلف بن عبدالملک بن مسعود بن بشکوال بن خزرجی انصاری اندلسی سن ۴۹۶ میں شہر قرطبہ میں پیدا ہوئے اور سن ۵۷۸ اسی شہر میں وفات پائی۔ مدّت تک اشبیلیہ میں قاضی کے عہدہ پر فائز رہے۔ پچاس کے لگ بھگ کتابوں کو اُن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اُن میں سب سے زیادہ مشہور مندرجہ ذیل ہیں: (۱) "تاریخ در احوال اندلس" میں سے نفح الطیب کے مصنف نے بہت استفادہ کیا ہے (۲) "الغوامض والمبہمات"۔ جو بارہ حصّوں میں ہے بعض محدّثوں نے ان کے ناموں کا تعیّن کیا ہے، مگر ان کے اپنے نام حدیث میں مبہم سے ہیں۔ "رواۃ الموطأ" ایک حصّے میں ہے اور "الفوائد المنتخبہ والحکایات المستغربہ" بیس حصّوں میں سے ہے "المحاسن والفضائل" اکیس حصّوں میں ہے اور تراجم میں ہے۔ رجوع کیجیے بہ "الاعلام" جلد دوم صفحہ ۳۵۹ و "التکملہ لکتاب الصلہ" جلد اوّل صفحہ ۳۰۴ تا صفحہ ۳۰۷ رقم ۸۳۱ ؎

۲۳ نبک ایک قصبہ کا نام ہے جو حمص اور دمشق کے درمیان واقع ہے۔ ر۔ک بہ "مراصد" جلد سوم صفحہ ۱۳۵۴ ؎

۲۴ بہ خط "جامع کرامات الاولیا" جلد اوّل صفحات ۲۰۹ - ۲۰۲ پہ درج ہے۔

۲۵ محولا بالا۔

۲۶ یہ رسالہ جناب کورکیس عوّاد کی تصحیح و تحقیق کے ساتھ دمشق میں چھپنے والے مجلّہ "المجمع العلمی العربی" کی جلد ۲۹، جزء ۳ صفحہ ۳۵۵ - ۵۹ مورخہ ۲۹ رشوال سن ۱۳۷۳ نیز جزء ۴ صفحہ ۵۲۷ - ۳۶ مورخہ ۳ رصفر ۱۳۷۴ نیز مجلد ۳۰ جزء ۱ صفحہ ۶۰ - ۵۱ مورخہ ۷ رجمادی الاوّل ۱۳۷۴ میں شائع ہُوا۔

۲۷ رجوع "الیواقیت والجواہر" جلد اوّل صفحہ ۸

۲۸ ر۔ک بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۴۶

۲۹ "الہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲۱ - ۱۱۴

۳۰ Arabischen Literatur, Vol. I, P. 571-582

۳۱ ۔ رجوع کنند بہ "المجمع العلمی والعربی" چاپ دمشق مجلد ۲۹ جزء ۳ صفحہ ۳۵۹-۳۶۴ ، مورخہ ۲۹ شوال ۱۳۷۳ جزء ۴ صفحہ ۳۶ - ۵۲۷ مورخہ ۲ صفر ۱۳۷۴ نیز مجلد ۳۰ ، جزء ۱ صفحہ ۶۰ - ۵۱ مورخہ ۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۴ جزء ۲ صفحہ ۸۰ - ۲۶۸ شعبان ۱۳۷۴ جزء ۳ صفحہ ۴۰۷ - ۳۹۵ ذی القعدہ ۱۳۷۴ ۔

۳۲ ۔ Osman Yahia. Histoire Et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi. Damas, 1964.

۳۳ ۔ ابن عربی کی عبارت یوں ہے : ہمارے دوستوں میں سے کسی ایک نے ذکر کیا ہمارے لیے کہ اس نے لکھا ہمارے لیے چار ہزار تصنیف کی ہوئی چیزیں اور اُن کے نام بھی گِنے ۔ رسالہ فہرست مصنفات ابن عربی ، مجلہ مجمع العلمی العربی ، دمشق مجلد ۳۰ جزء ۱ ، ص ۶۰ ، ۷ رجادی الاولیٰ سال ۱۳۷۴ ۔

۳۴ ۔ طوالات جمع ہے ۔ طُوال کی ت پہ پیش کے ساتھ جس کے معنی طویل کے ہیں ۔

۳۵ ۔ الحمد لله الدائم الذی لم یزل" سے شروع ہوتا ہے اور اس میں لفظ ازل اور اُس کے معانی پہ گفتگو ہے ۔ رجوع کیجئے رسائل ابن عربی جلد اوّل رسالہ ۱۱

۳۶ ۔ یہ حیدر آباد میں سال ۱۳۶۷ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوا ۔

۳۷ ۔ یہ بھی حیدر آباد ہی میں سن ۱۳۶۲ میں ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوا ۔

۳۸ ۔ سن ۱۳۰۲ میں استنبول میں "مجموعۃ التحفۃ المختصر البہیہ والطرفۃ المنتہیہ" میں چھپا اور بیروت میں سال ۱۳۱۲ میں ابن عربی کی "ذخائر الاعلاق" نامی کتاب کے ساتھ شائع ہوا ۔

۳۹ ۔ سن ۱۹۱۹ عیسوی میں لندن میں شائع ہوا ۔

۴۰ ۔ سال ۱۳۳۲ میں قاہرہ میں شائع ہوا ۔

۴۱ ۔ مختصر کتاب حلیۃ الاولیاء ابو نعیم اصفہانی جس نے سال ۴۳۰ میں وفات پائی ۔

۴۲ ۔ شاید یہ وہی کتاب التراجم ہو جو ۱۳۶۷ میں حیدر آباد میں ابن عربی کے مجموعۂ رسالات میں شائع ہوا ۔

۴۳ ۔ یہ کتاب مصر میں سال ۱۳۲۸ میں چھپی اور مندرجہ ذیل رسائل پر مشتمل ہے "الرسالۃ الالٰہیہ القدسیہ"

و الرسالۃ القدسیہ" "رسالۃ الانتصار" "الرسالۃ الربانیہ"، "الرسالۃ المشہدیہ" رسالۃ الفرد" "الرسالۃ العذریہ"، "الرسالۃ الوجودیہ"۔

۴۴ سال ۱۳۶۷ میں حیدرآباد میں ابن عربی کے مجموعۂ رسالات میں شائع ہوا۔

۴۵ یہ کتاب دوبارہ شائع ہوئی ہے۔

۴۶ مکمل آیت شریفہ: وَاِذْ قَالَ مُوسٰی لِفَتٰهُ لَآ اَبْرَحُ حَتّٰی اَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَیْنِ اَوْ اَمْضِیَ حُقُبًا۔ (سورہ کہف) آیت شمارہ ۶۰۔ اس کی بناء پر ابن عربی نے اس تفسیر میں سے تقریباً نصف قرآن مجید کی تفسیر کی توفیق حاصل کی۔ جو کچھ اس نے متن میں اس تفسیر کے منقول لکھا ہے۔ وہ ابن عربی کی اپنی زبان ہی میں ہے۔ کشف الظنون کے مؤلف نے بھی لکھا ہے کہ شیخ محی الدین نے اہل تصوف کے طریق پر ایک بڑی تفسیر لکھی ہے جو کئی جلدوں پر مشتمل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ تعداد ۹۸ کتابوں تک پہنچی ہے۔ سورہ کہف تک پہنچا۔ اس کی لکھی ہوئی ایک چھوٹی تفسیر بھی ہے جو مفسروں کے انداز میں لکھی ہوئی ہے اور اس کی آٹھ جلدیں ہیں۔ رجوع کریں "کشف الظنون" جلد اول صفحہ ۴۳۸ نیز مؤلف "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ 115 : اس تفسیر کبیر کا نام "الجمع والتفصیل فی اسرار المعانی والتنزیل" کے عنوان سے ہے اور لکھا ہے کہ یہ ساٹھ حصوں میں ہے اور سورۃ مریم تک ہے۔ ایک اور تفسیر کو بھی ابن عربی کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ بیروت میں ۱۹۶۸ میں چھپی۔ وہ قرآن پاک کی صوفیانہ تفسیر ہے۔ بسم اللہ کے بعد مندرجہ ذیل جملوں سے شروع ہوتی ہے "جس نے اپنے کلام کے مناظر کو اپنی صفات کے حسن کے مناظر بنایا اور اپنی صفات کے طلوع ہونے کی کیفیت کے نور کے طلوع ہونے کی جگہ بنایا" لیکن گمان غالب ہے کہ یہ تفسیر ابن عربی کی نہیں کیونکہ اس کی عبارات ابن عربی کی باقی کتابوں کی عبارات سے مشابہت نہیں رکھتیں۔ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد ۱ صفحہ ۴۳۶۔ اس کتاب کا مؤلف اس تفسیر کو کمال الدین عبدالرزاق کاشانی سے منسوب کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ وہ "تاویلات القرآن" دراصل تاویلات کاشانی کے نام سے مشہور رہی اور تفسیر تصوف کی اصطلاحات کے مطابق ہے اور یہ تفسیر سورۃ ص تک پہنچتی ہے۔

۴۷ رجوع کیجئے سورۂ حجر سورۃ ۱۵، آیت ۸۵ ؛

۴۸ اس لفظ استنسن کے معنی معلوم تو نہ ہو سکے۔ یہ شاید وہی کتاب الخلاف فی آداب الملاء الاعلیٰ ہو جس کے متعلق انھوں نے کیبکا دس کے نام اپنے خط میں اشارہ کیا ہے۔ جناب احمد بحیر محمود نے اپنی کتاب "کشف الغطاء" کے صفحہ ۶۹ پر ایک کتاب کو جس کا نام "الحلی فی اسرار روحانیت الملأ الاعلیٰ" ہے، ابن عربی سے منسوب کیا ہے۔ یگمان غالب ہے کہ اس سے مراد وہی کتاب ہے "الحلی فی استنسن الروحانیات الملاء العظم" ہے کہ جس کا متن میں ذکر ہے۔

۴۹ یہ کتاب حیدرآباد میں ۱۳۶۷ میں چھپی جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ اس کتاب کو انھوں نے طائف میں تالیف کیا۔

۵۰ جناب R. W. J. Austin نے اس کتاب کے ایک حصے کو رسالہ روح القدس کے اخیر میں انگریزی میں ترجمہ کیا اور یہ کتاب برطانیہ میں ۱۳۱۲ میں شائع ہوئی۔

۵۱ اس کتاب کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے۔ ۱۳۱۲ میں بیروت میں شائع ہوئی۔

۵۲ قاہرہ میں سال ۱۲۸۱ میں اور دمشق میں ۱۳۸۹ میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۵۳ سادن کے معنی ہیں "حاجب" اور اقلید بہ زیر اول کے معنی اغلباً کلید (کنجی) ہیں۔

۵۴ شاید یہ وہی کتاب "ایام الشان" ہے جو اس کے رسالات کے مجموعہ میں سال ۱۳۶۷ میں حیدرآباد میں شائع ہوئی۔

۵۵ یہ کتاب دوسری کتاب "انشاء الدوائر و التدبیرات الالٰہیہ" کے ساتھ جرمن ترجمہ میں ۱۳۳۹ ہجری مطابق ۱۹۱۹ عیسوی لندن میں شائع ہوئی۔

۵۶ یہ کتاب سال ۱۳۲۵ میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔

۵۷ یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

۵۸ صفحہ ۶۴

۵۹ ابن عربی کی عبارت یوں ہے "گمان کرتا ہوں اور بہتر اللہ ہی جانتا ہے۔ نہ اس جیسی کتاب لکھی گئی ہے اور نہ لکھی جائے گی، ہمودی ہیں اس میں انوکھی اور عجیب باتیں"۔ (رجوع کیجئے رسالہ فہرست مؤلفات ابن عربی مجلۂ مجمع العلمی العربی دمشق جزء چہارم مجلد ۲۹ سال ۱۳۷۴ صفحہ ۵۳۰)

۶۰ یہ کتاب دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

۶۱ الشہوانیہ "سنطاب التی لطریق الہ ناشہ فی دالہ المثال"۔ رجوع کیجئے تعریفات جرجانی" صفحہ ۱۴۸

۶۲ ظاہراً یہ کتاب اس رسالہ کتاب الکتب سے الگ ہے جو ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ میں حیدرآباد میں سن ۱۳۶۷ میں شائع ہوئی۔

۶۳ یہ کتاب "الرسالہ اللدنیہ" کے ساتھ امام غزالی کی تالیفات ہے جو سال ۱۳۲۸ میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔

۶۴ کتاب "ہدیۃ العارفین"، جلد دوم صفحہ ۱۲۰ ایک کتاب کو ابن عربی سے منسوب کیا گیا ہے۔ جس کا عنوان ہے "مالا یعوّل علیہ فی طریق اللہ" (یعنی وہ چیز کہ جس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اللہ کے راستے میں) نیز ابن عربی کے رسالات کے مجموعہ میں جو حیدرآباد میں شائع ہوا۔ ایک رسالہ "لا یعول علیہ" کے عنوان کے تحت موجود ہے جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اور حمد باری تعالیٰ کے بعد اس عبارت سے شروع ہوتا ہے "تواجد سے حاصل ہونے والے وجد پر بھروسہ نہیں کیا جائے گا، اور وہ وجود (یعنی کیفیت جو پیدا ہو چکی ہے) جو اس قسم کے وجد سے حاصل ہو اس پر بھی بھروسہ نہیں کیا جائے گا۔

یقیناً شائع شدہ رسالہ وہی ہے جس کے متعلق "ہدیۃ العارفین" میں اشارہ پایا جاتا ہے لیکن ہم نے متن میں کتاب "مالا یعول الاعلیہ فی طریق اللہ" کے عنوان تلے ابن عربی کے اپنے رسالے سے جو نقل کیا ہے، اگر کتابت میں کوئی غلطی واقع نہ ہوئی ہو تو یہ اسی شائع شدہ رسالے سے مختلف ہے کیونکہ ان دونوں یعنی کتاب اور رسالے کے مفہوم و مطالب مختلف نظر آتے ہیں۔

۶۵ فہرست مؤلفات والے رسالہ میں مبالغۃ القلب اور کیکاؤس کے نام خط میں "مبایعۃ القلب" لکھا ہوا ہے۔

۶۶ سورہ دوم، سورہ بقرہ، آیت شمارہ ۶۴

۶۷ سورہ دوم، سورۂ اسریٰ، آیت شمارہ ۱۱۰

۶۸ دوسری مرتبہ شائع ہوئی ہے۔

۶۹ صوفیاء کی اصطلاح میں محق ذاتِ باری تعالیٰ میں سالک کا فنا ہو جانا اور سحق: قہر باری تعالیٰ کے تحت سالک کی ہیئتِ ترکیبی کا فنا ہو جانا۔ رجوع کیجئے "رسائل ابن عربی" اصطلاح الصوفیہ صفحہ ۹۔

۷۰ "کشف الظنون" جلد دوم ص ۱۶۷۱ میں لکھا ہے کہ "المحلی فی الخلاف العالی" ابو محمد ابن حزم علی ظاہری کی تالیف ہے۔ جو ۴۵۶ھ میں فوت ہوئے۔ یہ تیس جلدوں میں ہے۔ حافظ ابو عبد اللہ محمد بن احمد ذہبی جو سال ۷۴۸ھ میں فوت ہوئے اور ابو حیان محمد بن یوسف اندلسی متوفی سال ۷۴۵ھ دونوں نے ہی اس کے اختصار کی کوشش کی۔ محی الدین محمد بن علی المسروف بہ ابن عربی مالکی متوفی سال ۶۳۸ نے بھی اسے مختصر لکھا اور اپنے اس اختصار کا نام "المعلی فی المختصر المحلی" رکھا۔ اس کا اختصار اس کتاب کے دیگر مختصرات کی نسبت بدرجہا بہتر ہے، کیونکہ وہ قدیم مذاہب پہ کما حقہ حاوی تھے۔

۷۱ سورہ: سورہ ملک آیت شمارہ ۳

۷۲ سورہ ۲ سورہ البقرہ آیت شمارہ ۱۹۳

۷۳ 'نا ہی' اصطلاحات صوفیا میں خاطرِ اول یعنی خاطرِ ربانی کو کہتے ہیں جس سے ہرگز خطا سرزد نہیں ہوتی۔ رجوع کیجئے "اصطلاحاتِ صوفیہ" ابن عربی ضمیمہ تعریفات جرجانی ص ۲۳۳۔

۷۴ یہ کتاب قاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

۷۵ یہ کتاب قاہرہ میں شائع ہوئی ہے۔

۷۶ اس نمبر شمار تک یعنی ۲۴۸ تک وہ کتابیں ہیں جن کا اس نے خود اس خط اور مذکورہ بالا رسالے میں آپ ذکر کیا ہے۔ لہٰذا یہ یقیناً اس کی اپنی تالیفات ہیں۔

۷۷ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں "رسالہ فی سوال اسماعیل بن سودکین" کے عنوان کے تحت سن ۱۳۶۷ میں حیدر آباد میں شائع ہو چکا ہے۔

۷۸ یہ رسالہ بھی ابن عربی کے مجموعہ رسائل میں حیدر آباد میں ۱۳۶۷ اور "تعریفات جرجانی" کے پایان میں مصر میں سال ۱۳۵۷ میں شائع ہو چکا ہے۔

۷۹ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسائل سن ۱۳۶۷ میں حیدر آباد میں چھپا۔

۸۰۔ لندن میں "انشاء الدوائر" کے عنوان کے تحت ۱۳۳۱ ہجری میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۱۔ غطیط بمعنی صدا۔

۸۲۔ بلغہ۔ بضم اوّل بمعنی قوت، غذا یا وہ چیز جس پہ دن بھر گزران کی جائے۔

۸۳۔ بولاق میں سن ۱۲۵۲ میں عبداللہ بسنوی کی تشریحات کے ساتھ شائع ہوا۔ رجوع کیجئے بہ "معجم المطبوعات" جلد اوّل صفحہ ۱۷۷

۸۴۔ ۱۷ شوال سن ۱۳۰۰ ہجری میں آستانہ میں شائع ہوا۔ ترکی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور سن ۱۳۰۳ ہجری میں استنبول میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۵۔ "لطائف الاسرار" میں "منتزل الاملاك من عالم الارواح الی عالم الافلاك" کے نام سے سال ۱۳۸۰ میں اشاعت پذیر ہوا۔

۸۶۔ سال ۱۲۷۱ میں بولاق میں شائع ہوا۔ پہلے بھی صفحہ ۸۱ پہ اس کے متعلق ذکر آچکا ہے۔

۸۷۔ بیروت میں سن ۱۳۲۸ میں طبع ہوا۔

۸۸۔ سورۂ توبہ (سورہ ۹) آیت ۱۱۳

۸۹۔ زایرچہ مصحف زائچہ۔ ایک قسم کی مربع یا گول تختی جو آسمان پر ستاروں پر مقامات کی نشاندہی کے لیے بنائی جاتی ہے۔ رجوع کیجئے بہ "مفاتیح العلوم" خوارزمی صفحہ ۲۱۹

۹۰۔ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سال ۱۳۶۷ میں طبع ہوا۔

۹۱۔ سجنجل بروزن سفرجل — یہ رومی لفظ ہے جس کا مطلب ہے پگھلایا ہوا سونا، چاندی، شیشہ اور زعفران۔ رجوع کیجئے "منتہی الارب" جلد ۱-۲ صفحہ ۵۳۸

۹۲۔ پچھلے صفحہ ۴۵ پر خلع النعلین اور اس کے مؤلف ابن قسی کے متعلق ذکر آچکا ہے۔

۹۳۔ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں کتاب الشاہد کے عنوان سے حیدر آباد میں شائع ہو چکی ہے۔

۹۴۔ سن ۱۳۰۳ میں قاہرہ میں شائع ہوئی اور عبدالغنی نابلسی نے اس کی شرح و تفسیر کی ہے۔

۹۵۔ یہ رسالہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سن ۱۳۶۱ میں شائع ہوا۔

۹۶۔ یہ وہی رسالہ ہے جس کے متعلق پہلے بھی ذکر آچکا ہے اور جو دمشق کے مجلّہ "مجمع العلمی العربی" کے جزء ۳، مجلد ۲۷، مورخہ ۲۹ شوال ۱۳۷۳ اور جزء ۴، مجلد ۲۹ اور جزء ۱، مجلد ۳۰ میں چھپا

اور ابن عربی کی تالیفات و تصنیفات کے سلسلہ میں ایک اہم ترین ماخذ ہے۔
۹۷ رک بہ "عقود الجواہر" صفحہ ۳۴ منقول از جناب آقا کورکیس عواد مجلہ "مجمع العلمی والعربی، دمشق، مجلہ ۳۰ جز ۳ ماہ ذیقعد ۱۳۷۴ صفحہ ۴۰۰ مؤلف "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۱۲ اس تفسیر کو اس نے پانچ جلدوں پر مشتمل لکھا ہے۔
۹۸ سورہ انعام سورہ ۶ آیت شمارہ ۱۰۳
۹۹ لوائح جمع ہے لائح کی جس کے معنی ہیں بھسم کر دینے والے عشق۔
۱۰۰ یہ ابن عربی کے مجموعہ رسالات میں حیدر آباد میں سن ۱۳۶۷ میں شائع ہوا۔

## حصہ اوّل

## باب ۳

۱ ہنری کاربن Henry Corbin نے ابن عربی کے نامور متخصص مائیکل آسین پلیچو اکس سے نقل کیا ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں یعنی ورود اسلام سے تین سو سال پہلے سرزمین اندلس میں "پرسیلین عرفان" رائج تھا جس کے اصولات و عقاید حلولی اور نازی مذہب پہ مبنی تھے۔ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں "تاریخ فلسفۂ اسلامی" کتاب کی طرف جسے ہنری کاربن نے لکھا ہے اور ڈاکٹر اسد اللہ مبشری نے جس کا ترجمہ کیا ہے صفحہ ۲۷۴
۲ رجوع کیجیے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۷۱ ؎
۳ عبدالرحمٰن بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک بن مروان جس کی کنیت ابو المطرف ہے۔ سن ۱۱۳ میں شام میں پیدا ہوا، اور سن ۱۳۸ میں ابوجعفر منصور عباسی کے زمانے میں اندلس میں پہنچا وہاں کے والی یوسف بن عبدالرحمٰن سے جنگ لڑی۔ اسے شکست دی اور اُسی سال عیدالاضحیٰ کے دن قرطبہ پہ قابض ہوگیا اور بنو عباس کی خلافت کے مقابلہ میں خلافت قرطبہ یعنی بنو اُمیہ کی خلافت کی بُنیاد رکھی۔ وہ سال ۱۷۲ میں مرگیا۔ رجوع کیجیے بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۵ ؎
۴ اُزد بہ فتح اوّل و سکون ثانی۔ یہ عرب میں ایک قبیلے کا نام ہے۔

۵ المقری ۔ میم در م، پ زیر ہے اور ق پہ زبر ہے اور تشدید (المِقّری)

۶ رجوع کیجئے صاعد اندلسی کی "طبقات الامم" صفحہ ۷۵ ۔ ۷۴ ۔ ۷۳ ؁

۷ جو لوگ محمد بن عبدالرحمٰن کے دورِ حکومت میں اندلس میں وارد ہوئے انہی میں ایک حرّانی ہے جو طبیب کامل اور حکیم حاذق تھا۔ وہ قرطبہ میں سکونت پذیر ہوا۔ گو بہت شہرت پائی مگر یہ شہرت اس کے شایانِ شان نہ تھی۔ ابن جلجل نے اپنی کتاب "طبقات الاطباء والحکماء" کے صفحہ ۹۴ اور ابن ابی اُصیبعہ نے کتاب "عیون الانباء فی طبقات الاطباء"، جلد دوم کے صفحہ ۴۲ پر یعنی دونوں نے اسے حرّانی کے نام سے پہچانا ہے لیکن قفطی اپنی کتاب "تاریخ الحکماء" کے صفحہ ۳۹۴ پر اسے یونس حرّانی کے نام سے پہچانتا ہے کہ احمد کا باپ عمر حرّانی اندلس کے دو مشہور طبیب تھے جنہوں نے عبدالرحمٰن الناصر کے عہدِ حکومت میں سن ۳۳۰ میں مشرق کی طرف سفر کیا۔ لہٰذا بیٹے اور ثابت بن سنان بن ثابت بن قرۃ صابی سے جالینوس کی کتابیں پڑھیں اور حکم بن عبدالرحمٰن المستنصر کے عہد حکومت میں اندلس کو لوٹ آتے۔

۸ رجوع کیجئے بہ کتاب "طبقات الامم" (صاعد اندلسی)، (صفحہ ۷۵، ۷۴، ۷۳)

۹ رجوع بہ "طبقات الاطباء" از ابن ابی اصیبعہ جلد دوم صفحہ ۴۳ ؁

۱۰ ابوالفرج ۔ علی بن حسین بن محمد ہیثم اصفہانی (۳۵۶ ۔ ۲۸۴) نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ انہی میں سے ایک قابلِ تحسین کتاب "الاغانی" ہے۔

۱۱ ایک روایت کے مطابق "کتاب الاغانی" کا پہلا نسخہ اس نے سیف الدولہ کو ہدیۃً دیا۔ اور دوسرا نسخہ ابن حکم کو بھیجا۔ اور ایک روایت کے مطابق جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہے، کتاب مذکور کا پہلا نسخہ حکم کے ہاتھ لگا۔ رجوع کیجئے بہ "دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ" تاریخ عبدالشمالی صفحہ ۵۷۶ ؁

۱۲ کتاب "فضل المدینہ علی مکہ" کے مؤلف قاضی ابوبکر ابہری محمد بن عبداللہ بن صالح فقیہ مالکی (سال وفات ۳۷۵ ھجری) نے ابن عبدالحکم کے اختصار کی دو شرحیں (صغیر اور کبیر) لکھیں۔ رجوع بہ "ریحانۃ الادب" جلد اول صفحہ ۲۷ باب سوم تبریز ۱۳۴۶ ؁

۱۳ کتاب "فتوح مصر والمغرب" کا مصنف ابن عبدالحکم عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالحکم

قرشی مصری۔ سال وفات ۲۶۷ ہجری رجوع بہ کشف الظنون جلد دوم صفحہ ۱۴۴۰ ؁

۱۴ رجوع بہ "اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین Europe (یورپ) تحریر مرحوم ڈاکٹر محمد ابراہیم آیتی صفحہ ۹۱، چاپ تہران ۱۳۴۰

۱۵ رجوع کیجئے "نفح الطیب" جلد اوّل صفحہ ۳۷۲ - ۳۷۱

۱۶ رجوع کیجئے "نفح الطیب جلد اوّل صفحہ ۲۰۵

۱۷ قاضی ابوالقاسم بن محمد بن احمد بن محمد قاضی قرطبہ سال وفات ۵۲۱ ؁ رجوع کیجئے بہ کتاب "قضات اندلس" صفحہ ۱۰۳

۱۸ انگریزی ترجمہ "درۃ الفاخر" رجوع کیجئے بہ Sufis of Andalusia, P. 137

۱۹ رسالہ "روح القدس" صفحہ ۱۲۳ ؁

۲۰ محمد بن یبقی بن زرب اندلس کے مشہور فقیہہ اور قرطبہ کے قاضی تھے۔ کہتے ہیں کہ وہ رات رات میں ایک قرآن مجید ختم کرتے تھے۔ وہ سال ۳۱۹ کے ماہِ رمضان میں پیدا ہوئے اور سال ۳۸۱ کے ماہِ رمضان میں وفات پائی۔ سن ۳۵۰ میں وہ ابن مسرہ کی پیروی سے تائب ہوئے۔ رجوع بہ "تاریخ قضات اندلس" صفحہ ۷۷

۲۱ ھشام حکم ثانی کا بیٹا تھا جو ۳۶۶ میں اپنے باپ کی وفات پر دس سال کی عمر میں تخت خلافت پر بیٹھا۔ چونکہ وہ کم سن تھا اس کا حاجب ابوعامر بن محمد اس پہ غالب آیا اور سلطنت کا کاروبار چلانے لگا۔ رجوع کیجئے بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۹

۲۲ رجوع کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۲۴

۲۳ رجوع کیجئے بہ "طبقات الامم" صفحہ ۸۵

۲۴ محولہ بالا ۸۸

۲۵ یہ کچھ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں ان اسلامی مآخذ کی بنا پر ہے جو ہماری دسترس میں ہیں۔ ورنہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ آسین پلیثو اُس کا دعویٰ ہے کہ ہسپانیہ میں چوتھی صدی عیسوی میں "Priscillien" نامی عرفان رائج تھا۔ اسی عرفان کے اصول ابن مسرہ کے عرفان میں موجود ہیں اور ابن مسرہ کے شاگرد اور پیروکار "پرسیلین" عرفان ہی کو جاری رکھنے

والے ہیں ۔ رجوع کیجیے بہ "تاریخ فلسفہ اسلامی" تحریر ہنری کاربن ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد اللہ مبشری صفحہ ۲۷۴

۲۶ لفظ ہبیرہ کے س پہ زیر ہے اور دوسرے حرف پہ زَبر ہے ۔

۲۷ اسد بن خالد بن یزید بن محمد جن کی کُنیت ابوعمر اور عرف عام میں ابن حباب کے نام سے مشہور تھے ۔ قرطبہ کے رہنے والے تھے ۔ فقہ و حدیث اور عبادات میں اپنے وقت کے امام تھے ۔ اُس نے سن ۳۲۲ میں وفات پائی ۔ رجوع کیجیے بہ "تاریخ العلماء الرواۃ بالاندلس" جلد دوم س رقم ۹۴

۲۸ تہرران کا تلفظ فتح اوّل ، سکون ثانی اور پھر فتح ثالث سے ہے ۔ یہ افریقہ میں ایک بہت بڑا شہر تھا ۔ رجوع کیجیے بہ "مراصد الاطلاع" جلد سوم صفحہ ۱۱۳۹

۲۹ رجوع کیجیے بہ "تاریخ العلماء والرواۃ للعلم بالاندلس" جلد اوّل صفحہ ۲۵۵ رقم ۴۵۲ نیز جلد دوم صفحہ ۴۰ - ۳۹ رقم ۱۲۰۲ ـــ نیز "تاریخ الحکماء قفطی" صفحہ ۱۶ ـــ و "تاریخ ملل و دول اسلامی" ، تالیف کارل بروکلمن ، ترجمہ از ڈاکٹر ہادی جزائری ص ۲۶۵

۳۰ قاضی سعید منذر بن سعید بلوطی قرطبہ کے قاضی تھے ۔ سال ۳۵۵ میں وفات پائی ۔ رجوع بہ "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۲۲۳

۳۱ کتاب "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" میں ابن حزم کی تحریر (جلد دوم صفحہ ۱۵۱) کے مطابق اس کے عجیب و غریب عقاید میں یہ بات بھی تھی کہ وہ تمام زمینی اشیاء کو حرام سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ وہ تمام اشیاء اور احوال جو انسان کے ساتھ لگتے ہیں حرام ہیں ۔ خواہ وہ صنعت اور تجارت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ ہوں ، خواہ ورثہ کے چار طریقوں یا دوسرے طریقوں سے ۔ مسلمان کے لیے جو کچھ حلال ہے وہ صرف اس کی "قوت لا یموت" یعنی اتنی ہی خوراک جس سے وہ زندہ رہ سکے ۔ نیز اپنے آدمیوں اور احباب اصحاب کے علاوہ سب کا خون مباح سمجھتا تھا اور شیعوں کی طرح اس نے متعہ نکاح بھی تجویز کیا ہے ۔

۳۲ اسی پچھلے ماخذ یعنی کتاب "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" کی طرف رجوع کیا جائے ۔

۳۳ دیکھیے ہنری کاربن کی تصنیف "تاریخ فلسفہ اسلامی" جس کا ترجمہ جناب ڈاکٹر اسد اللہ

مبشری نے کیا ہے صفحہ ۲۷۵، کہ یہ کتاب تبصرہ بہت گہرے اور عمیق مطالب و بیانات کی حامل ہے اور یہی کتاب اُس کی باطنی روش کی کلید ہے۔ اور کتاب الحروف" رمزی یعنی اشاراتی و کنایاتی جبر و مقابلہ کے بارے میں ہے۔ ابن عربی نے اپنی تصنیف فتوحات مکیہ جلد دوم کے صفحہ ۵۸ پر اس مؤخر الذکر کتاب سے بعض مطالب نقل کئے ہیں۔

۳۴۔ ظاہری۔ (سال ۲۰۲ سے ۲۷۰ تک زندہ رہے) وہ فقہی مذہب جو ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف اصفہانی ظاہری سے منسوب ہے یہ ہے کہ وہ آیات کے ظاہر پہ عمل کرتے تھے۔ اور یہ مذہب عبارت ہے کتاب و سنت سے اخذ و عمل پر، اور آراء قیاس اور تاویلات کو وہ لغو قرار دے کر منسوخ کر دیتے تھے اور مخالفت صراحتاً موجود نہ ہو، وہ ذہنی تلازم سے کام لیتے تھے کہ اسی آزاد خیالی کا حکم اس وقت آیت شریفہ سے ثابت ہے"۔ ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً "سورۂ بقرآیت شمارہ ۲۹ ۔ رجوع کیجئے "بہ تاریخ المذاہب الاسلامیہ" تالیف محمد ابو زہرہ، جلد دوم صفحہ ۲۲۵ ، ۲۲۴ ۔

۳۵۔ رجوع بہ "العبر فی اخبار من عنبر" جلد دوم صفحہ ۲۳۹ ۔

۳۶۔ رجوع کیجئے بہ "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد اول صفحہ ۹۷ ۔

۳۷۔ "رسائل ابن حزم، ص ۲۳ منقول از مقدمہ التقریب لحدود المنطق صفحہ ۱ ۔

۳۸۔ رجوع بہ "التقریب لحدود المنطق"، صفحہ ۱۱۶ - ۱۱۵ ۔

۳۹۔ "طوق الحمامہ فی الالفۃ والالاف" سن ۱۹۵۹ عیسوی میں مصر میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۴۰۔ اسی مذکورہ بالا کتاب کے صفحہ ۶ پر لکھا ہے، لوگوں نے عشق کی ماہیت کے بارے میں اختلاف کیا اور بہت لمبی چوڑی باتیں کیں اور وہ آدمی جو اس بات کو اُس طرف لے گیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ اتصال ہے نفوس مقسوم کے اجزاء کا اس تخلیق میں اپنے اصلی عنصر کی اصل میں نہ کہ اُس طریقے پر جیسے روایت کیا ہے محمد بن داؤد نے اپنے بعض اہل فلسفہ سے۔

۴۱۔ شاید ابن سندی جس نے ابن عربی کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ عبادات میں وہ ظاہری مذہب پر تھا اور اعتقادات میں باطنی النظر رکھتا تھا۔ (فتوحات مکیہ) ج چہارم ترجمۂ ابن عربی صفحہ ۵۵۵)

شاید ابنِ مُشنی کا یہ نظریہ تھا کہ وہ فقہ میں ابن حزم ظاہری کا پیروکار تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں اُس نے خود اس کا انکار کیا ہے۔ ان اشعار میں دیکھیے گا۔

اُنھوں نے مجھے منسوب کیا ابن حزم کی طرف، میں اُن میں نہیں ہوں جو وہ کہتا ہے (یعنی ابن حزم) نہ وہ اور نہ میں کسی اور کی پیروی کرتا ہوں۔ بے شک میرا قول وہ ہے جو نصِ کتاب نے کہا، یہی میرا علم ہے جو رسُولؐ نے فرمایا یا جس پر اجماعِ اُمّت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی میرا فیصلہ ہے۔

۴۲ "التقریب لحدود المنطق" صفحہ ۱۸۱

۴۳ سرقسط۔ پہلے دوسرے لفظ پر زبر، ق پر پیش اور س پہ سکون ہے۔ اندلس کے ایک مشہور شہر کا نام ہے۔ مراصد جلد دوم صفحہ ۷۰۸

۴۴ رجوع بہ "تاریخ الحکماء قفطی" صفحہ ۴۰۶ اور "وفیات الاعیان" جلد چہارم صفحہ ۴۲۰

۴۵ رجوع کیجیے بہ "طبقات الاطباء" جلد دوم صفحہ ۶۳

۴۶ رجوع کریں "حی بن یقظان" تصحیح فاروق سعد صفحہ ۱۱۱

۴۷ "عیون الانباء فی طبقات الاطبا" جلد دوم صفحہ ۶۲

۴۸ رجوع کیجیے بہ "دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ" صفحہ ۴۱۰-۴۰۹

۴۹ بطلیوس ب اور ط پر زبر، ل پہ سکون اور ی پر پیش ہے۔ اندلس میں ایک بہت بڑے شہر کا نام ہے۔ رجوع کیجیے "مراصد الاطلاع" جلد اوّل صفحہ ۲۰۴

۵۰ مقدمہ ڈاکٹر حامد عبدالمجید بہ "کتاب الانتصار ابن السیّد" قاہرہ ۱۹۵۵

۵۱ رجوع کیجیے بہ "وفیات الاعمال" جلد ہفتم صفحہ ۱۳۵ - ۱۳۴

۵۲ رجوع کیجیے بہ "تاریخ فلسفہ دارالسلام" تالیف ہنری کاربن ترجمہ ڈاکٹر اسد اللہ مبشری صفحہ ۲۹۴

۵۳ Moses. Narboni

۵۴ E. Pococke

۵۵ "رسالہ حی بن یقظان" کے مقدمہ کا فاروق سعد کے قلم سے ترجمہ صفحہ ۳۵ چھاپ بیروت ۱۳۹۴

۵۶ Johan Bouwmeester

۵۷ A. Wolf, The Correspondence of Spinoza, Introduction, P. 52

۵۸ رجوع بہ راحی بن یقظان۔ ترجمہ فیروزالظفر صفحہ ۲۲

۵۹ محولہ بالا صفحہ ۳۱، ۳۲، ۱ور ۳۳)

۶۰ ترجمہ آغائے شجاع الدین شفا سلد دوم رخ، صفحہ ۵۹

۶۱ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں بہ کتاب "ابن رشد والرشیدیہ" تالیف ارنسٹ رنان ترجمہ نادل صفحات ۲۲۸ - ۲۲۲

۶۲ باطنیہ فرقہ مسلمانوں کا وہ فرقہ ہے جو قرآن کے باطنی معنی پر توجہ دیتے ہیں اور قرآنی آیات کی بڑی لمبی چوڑی تاویلوں کے قائل ہیں۔ اسماعیلی اور قرامطی بھی اسی فرقہ میں سے شمار کیے جاتے ہیں۔

۶۳ اخوان الصفا ان کی سیاسی، دینی اور ادبی جماعت تھی جسے چوتھی صدی ہجری میں رونق نصیب ہوئی۔ ان کا مرکز بصرہ تھا۔ کوئی باون (۵۲) کے لگ بھگ ان کے رسالات بطور یادگار باقی بچے ہیں۔ "طبقات الامم" میں صاعد اندلسی کی تحریر کے مطابق جو صفحہ ۸۰ - ۸۱ پر ہے "ان "رسائل اخوان الصفا" کو جو آدمی سب سے پہلے اندلس میں لے گیا وہ ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمٰن بن احمد بن علی کرمانی ہے جو حساب، جیومیٹری اور طب کا عالم تھا اور جس نے سن ۴۵۸ھ میں میں ۹۰ سال کی عمر میں سرقسطہ میں وفات پائی۔

۶۴ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۵۶۷ میں یہ عبارت لکھی ہے۔ مَنْ فَسَّرَ برأیہ فَقَدْ کَفَرَ" جس نے اپنی رائے سے تفسیر کی اس نے کفر کیا۔ (اسی طرح یہ بات حدیث ترمذی میں وارد ہوئی ہے۔

۶۵ Abenvuassara. Y. Su Escuela.

۶۶ جناب پلیچوائس سے پہلے مسٹر کارل بروکلمن نے بھی ابن عربی کو ابن مسرہ سے متاثر گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن عربی نے اپنے ہم وطن ابن مسرہ کی تقلید کی ہے لیکن مکہ معظمہ میں قرامطیوں کی تبلیغ سے متاثر ہو کر وحدت الوجودی بن بیٹھا۔ رجوع کیجئے تاریخ ملل و دول اسلامی تالیف

کارل بروکلمن ترجمہ جناب ڈاکٹر ہادی جزائری صفحہ ۲۹۸
Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy Preface, P. XIII

۶۸ رجوع کیجیے بہ "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ۶۷

۶۹ رجوع کیجیے بہ کتاب مذکورہ بالا تحت شمارہ (۲)، جلد چہارم صفحہ ۱۵۱

۷۰ قدر سے مراد قدرت الٰہی نہیں بلکہ بہ لفظ دلیل کرتا ہے، بندوں کے افعال کی ان کی اپنی قدرت پر، اسی لیے معتزلہ فرقے کو قدریہ بھی کہتے ہیں۔ "کشاف" ج ۲ ، ص ۱۱۷۹

۷۱ رجوع کیجیے بہ "الفصل فی الملل والاھواء والنحل" جلد چہارم صفحہ ۱۵۱

۷۲ ابن حزم لکھتا ہے کہ ابو العاص حکم بن منذر بن سعید قاضی نے مجھے اطلاع دی کہ اسماعیل رعینی حشر میں مردوں کے جسمانی طور پر اُٹھنے، یعنی رستخیز سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جب روح بدن سے رخصت ہو جاتی ہے تو وہ آخرت کی راہ اختیار کرتی ہے، یعنی بہشت یا دوزخ میں چلی جاتی ہے اور بڑے ثقہ راویوں کے ایک گروہ نے مجھ سے کہا کہ انھوں نے اُسی کی زبانی یہ سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ روح کو جسم سے الگ کر لیتا ہے۔ حکم بن منذر ایک ثقہ اور سچا آدمی ہے۔ باوجودیکہ اس سے پیشتر وہ ابن مسرہ کے مسلک اور مسئلہ قدر کے سلسلہ میں رعینی سے موافق تھا، لیکن رعینی کے اس عقیدۂ آخرت کی وجہ سے وہ اس سے بیزار ہو گیا اور اُس کے علاوہ ایک اور گروہ نے بھی اُس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ مجھے یہ خبر ملی کہ رعینی نے اس قول کے اثبات یعنی قیامت میں اجسام کی رستخیز کے متعلق انکار پہ حضور پیغمبر علیہ السلام والصلوٰۃ کے ایک فرمان سے سند ڈھونڈی ہے کہ حضور نبی کریمؐ نے ایک میت کے پاس کھڑے ہوتے فرمایا تھا۔ جہاں تک اس آدمی کا تعلق ہے اس کی قیامت قائم ہو چکی ہے" الفصل فی الملل والنحل" جلد چہارم صفحہ ۶۷

۷۳ ۴۹۰-۴۳۰ عیسوی کے لگ بھگ یونان کے مشہور فلاسفروں میں سے تھا۔ وہ کائنات کی اشیاء کو چار چیزوں آگ، پانی، مٹی اور ہوا (اربعہ عناصر) کا مرکب سمجھتا تھا اور عشق و نفرت کو باعث حرکت سمجھتا تھا۔ یوں کہ عشقِ الٰہی عناصر کی جمع و ترکیب کا سبب اور نفرت اُن کی جدائی اور تفرقے کا سبب بنتی ہے، اور یہ Runes

Dictionary of Philosophy, P. 89 مسلمانوں نے اسے انباذقلس اور ابنذقلیس کا نام دیا ہے۔ شہرستانی اسے "کتاب الملل والنحل" میں عظیم فلسفیوں میں شمار کرتا ہے اور علم میں اس کی وقعتِ نظر اور علم میں اُس کی رقتِ حال کا قائل ہے اور لکھتا ہے کہ وہ داؤد نبی علیہ السلام کے زمانہ میں ہُوا ہے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہُوا ان سے علم حاصل کیا، نیز حکیم لقمان سے بھی ملا، اُس سے حکمت سیکھی، پھر یونان کو لوٹ آیا اور یہ علم دوسروں کو منتقل کرنے لگا۔ شہرستانی نے اس سے جو عقائد منسوب کئے ہیں اُن میں سے مذکورہ بالا دو نظریات کے سوا سبھی نوافلاطونیوں سے مشابہ ہیں۔ رک بہ ملل ونحل، ج ۲، ص ۱۲۶ - ۱۲۱

۷۴؎ رجوع کیجئے بہ "طبقات الامم"، صفحہ ۲۴ نیز "تاریخ الحکماء"، صفحہ ۱۶

۷۵؎ استطاعت سے مُراد فعل پہ قدرت یا فعل مختاری ہے جسے معتزلہ فرقہ کے لوگ فعل پہ مقدم سمجھتے تھے۔ رجوع بہ "مقالات الاسلامیین"، جلد اوّل صفحہ ۳۰۰

۷۶؎ وعد اور وعید، یہ معتزلہ کے اصولوں میں سے ہیں۔ وعد سے مراد ہے کہ اچھے کام کے اجر یا ثواب و نیک صلہ کی جزا اور وعید کیفر کردار اور ایصالِ ضرر کی خبر ہے۔ وعدہ وعید سے معتزلہ کی مُراد یہ ہے کہ اللہ نے اپنے نیک اور مطیع و فرمانبردار بندوں کو نیک اجر یا جزا اور گناہگاروں کو سزا کا وعدہ کیا ہُوا۔ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے گا کیونکہ وعدہ خلافی اور غلط بیانی اُس ذاتِ خداوندی سے دُور ہے۔ رجوع کیجیے بہ "مذاہب الاسلامیین" جلد اوّل صفحہ ۶۲

۷۷؎ ابوالفیض، ثوبان بن ابراہیم المعروف ذوالنون مصری اخمیم سے (یہ شہر مصر میں واقع تھا) "مراصد" جلد اوّل صفحہ ۴۳۔ وہ مالک بن انس کے شاگرد اور پہلے طبقے میں سے تھے ــــ "نفحات الانس" صفحہ ۳۲ - ۳۲ -

۷۸؎ اسحٰق بن محمّد المعروف ابولیعقوب نہرجوری ابولیعقوب موسلی کا شاگرد تھا اور چوتھے طبقے سے تھا۔ وہ سن ۳۳۰ میں مکّہ معظّمہ میں فوت ہُوا۔ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس" صفحہ ۱۳۰

۷۹؎ رجوع بہ "بغیۃ الملتمس"، صفحہ ۸۷

۸۰؎ ابن عربی پہلے تو عرش کے دو معنوں کے قائل ہیں، ایک تخت اور دوسرا ملک۔ بعد میں اس

آیت مبارکہ کا ذکر کرتے ہیں :۔

"ویحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیۃ" (سورہ الحاقہ ، سورۃ ۶۹ آیت شمارہ ۱۷) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ حاملان عرش دُنیا میں چار اور آخرت میں آٹھ ہیں اور پھر اس کے بعد یُوں لکھتے ہیں کہ ابن مسرۃ الجبلی کے حوالے سے ہمارے پاس بیان کیا گیا ہے کہ جو اہل طریق میں سب سے بڑے ہیں ، علم اور حال اور عرش محمول کے کشف کے بارے میں وہ محصور ہے جسم میں رُوح میں ، غذا میں اور مرتبے میں ، پس آدم و اسرافیل ظاہری شکلوں کے لیے ، جبرئیل اور حضور محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم ارواح کے لیے اور میکائیل اور ابراہیم ؑ رزق کے لیے ۔ اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اُس کی تفسیر و تاویل کرتے ہیں تاکہ کسی نہ کسی طرح ان کے تصوف سے وہ ہم آہنگ و موافق ہو جائے ۔ رجوع کیجیے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۴۸ و "فصوص الحکم" تصحیح "آقائے ابو الاعلیٰ عفیفی" جلد اوّل صفحہ ۸۴ ، جلد دوم صفحہ ۶۲

۸۱ روایتوں کے مطابق حضرت میکائیل ایک مقرب فرشتہ ہیں اور مخلوقات کے رزق یا روزی رسانی پہ مقرر ہیں اور جو دوسرے فرشتے اس روزی رسانی میں کچھ عمل دخل رکھتے ہیں ، اُن کے معاونین میں سے ہیں اور ان کے احکام کی اطاعت کرتے ہیں ۔ رجوع کیجیے بہ "کتاب ملائکہ" مجلس انیس ۱۹، صفحہ ۵۴ ، تالیف ملا اسماعیل سبزداری ۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ، ابن عربی اس دینی روایت کی بھی دوسری چیزوں کی طرح یُوں تاویل کرتے ہیں کہ یہ ان کے تصوف کے اصُولوں سے ہم آہنگ و موافق ہو سکے ۔

۸۲ رجوع کیجیے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۵۸۱

۸۳ ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ ارواح و اجساد دونوں محشور ہوں گے ۔ مرگ انسانی بھی قیامتِ صغریٰ ہے کہ آنحضرت ؐ کے عرفان سے اس کا اشارہ ملتا ہے ۔ " من مات فقد قامت قیامتہ " "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱ ، ص ۳۱۱

۸۴ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۳ ، ص ۱۰۰

۸۵ رجوع کیجیے بہ "ملل و نحل" جلد دوم صفحہ ۱۲۹ - ۱۳۱۔
۸۶ یہ کتاب جناب آسین پلیچواُسس کی تصحیح کے ساتھ پیرس میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی۔
۸۷ رجوع بہ "بغیۃ الملتمس" صفحہ ۱۵۵۔ جہاں یہ درج ہے کہ ابوالعباس سات رسم الخطوں پر لکھتا جن میں سے کوئی بھی دوسرے سے مشابہ نہ ہوتا اور زہد و ریاضت کے سلسلہ میں اُس نے بہت زیادہ اشعار کہے ہیں۔
۸۸ رجوع بہ "وفیات الاعیان" جلد اوّل صفحہ ۱۰۸ - ۱۰۹ نیز "مجلہ کلیۃ الآداب" چھاپ قاہرہ، مجلد اوّل جزء اوّل مایو ۱۹۲۲، مقالہ ابوالعلاء عفیفی صفحہ ۵
۸۹ میورقہ سے منسوب — م پر زبر، ی پر پیش، و پر سکون۔ یہ اندلس کے مشرق میں ایک جزیرے کا نام ہے۔ "مراصد"، ج ۳، ص ۱۲۴۶؛
۹۰ رجوع کیجیے بہ "العبس" جلد دوم، صفحہ ۱۰۰ نیز "شذرات الذہب" جزء ۴ صفحہ ۱۱۳
۹۱ رجوع بہ "مجلہ کلیۃ الآداب" آل الذکر صفحہ ۵
۹۲ رجوع بہ شرح فصوص "عفیفی صفحہ ۲۵۵
۹۳ ابو محمد سہل بن تستری (شوستری) جنید بغدادی کے ہم عصروں اور ذوالنون مصری کے شاگردوں کے دوسرے طبقے سے تھے۔ وہ سن ۲۸۳ میں اسی سال کی عمر میں فوت ہوئے۔ رجوع کیجیے "بہ نفحات الانس" جامی صفحہ ۶۶
۹۴ طیفور بن عیسیٰ بن آدم بن سروشان المعروف بایزید بسطامی طبقہ اوّل میں سے ہیں۔ انھوں نے سال ۲۶۱ میں وفات پائی۔ رجوع کیجیے "نفحات الانس" صفحہ ۵۶
۹۵ رجوع کیجیے سورۂ مائدہ، سورۂ ۵ آیت شمارہ ۸۳؛ اللہ کے فیصلے کے سوا کوئی سبب بھی ازل سے یہ بات روشن ہے۔
۹۶ رجوع کیجیے بہ "فتوحات" جلد دوم صفحہ ۳۱۸ آخر سے چھٹی سطر۔
۹۷ رجوع کیجیے بہ فتوحات مکیہ جلد دوم باب ۴۶۶ صفحہ ۹۲؛
۹۸ ابن طریف کی عبارت یوں ہے۔ معرفت میرا رستہ ہے اور علم میری حجت ہے اور عالم میری طرف سے رہنمائی پاتا ہے اور عارف میری مدد سے استدلال کرتا ہے، علماء میرے خوشہ چیں ہیں اور عارف لوگ میرے ذریعے سے معرفت پاتے ہیں، بندے اعمال کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں، اور اراوت مند اَحوال

کے ساتھ اور عارف بلند ہمتوں سے چمٹے ہوئے لیکن حق ان سب سے اُوپر ہے، بندوں اور حق میں کوئی نسبت نہیں........؛" محاسن المجالس " ص ۵، ۶- ۷

۹۹ مزید چھان بین کے لیے رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکّیہ" جلد دوم صفحہ ۹۴

۱۰۰ ابن عربی اپنی تصنیف فتوحاتِ مکّیہ" کی جلد سوم صفحات ۵، ۷-۷، بہ معرفت منزل تسبیح قبضتین اور اس کی تخصیص کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔ وہ خاصی توضیح و تشریح کے بعد بہت سے مزید نکتے بھی پیدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علوم کی یہ منزل اپنے ضمن میں چیزوں کے درمیان تمیز کرنے کا علم رکھتی ہے اور وہ علمِ حق جس کے ساتھ مخلوق کو پیدا کیا گیا ہے اور جس کی طرف عبد السلام ابوالحکم بن برجان نے بار بار اپنے کلام میں اِشارہ کیا ہے اور اسی طرح امام سہل بن عبد اللہ تستری نے مگر سہل بن عبد اللہ نے اس کا نام حق المخلوق ہی رکھا ہے اور یہ اصطلاح اُنھوں نے اس آیت قرآنی سے لی ہے جس کے معنی ہیں کہ ہم نے انھیں پیدا کیا، زمین اور آسمان مگر حق کے ساتھ۔ (رجوع کیجئے بہ سورۃ احقاف آیت شمارہ ۳)

۱۰۱ ر۔ک "بہ فصوص الحکم"، فص ادریسی، ص ۷۹، فص زکریادی، ص ۱۸۰

---

# حصّۂ دوم

## باب ۱

## علم و معرفت

ابنِ عربیؒ کے یہاں علم و معرفت کے بارے میں مختلف عنوانات کے تحت کئی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن اُن سب کا حاصل اور مقصود یہ ہے کہ انسانی عقل اور وہ تمام قویٰ جو ادراک کے ذرائع اور آلات ہیں، احکامِ شرع اور ذات وصفاتِ خداوندی کی معرفت میں بے دست و پا ہیں۔ یہ ان کی استعداد اور قوت سے باہر ہے، بلکہ اپنی ذات و صفات کی معرفت کشف و الہام کے ذریعے اللہ تعالیٰ خود انسانوں کے قلب اور عقل کو وہب فرماتا ہے جب کہ احکامِ شرع کا علم صرف انبیاءؑ رُسل کے وسیلے سے ممکن ہے کیونکہ یہ حضرات خدا ہی کے سفیر اور ترجمان ہوتے ہیں۔ ابنِ عربی کی پیروی کرتے ہوئے ہم بھی اس باب میں ان کثیر مگر باہم مربوط مطالب کو مختلف عنوانات کے تحت لا رہے ہیں اور تمام تفصیلات میں اسی نکتے کو مرکزی حیثیت دیں گے۔ اگر کہیں تکرار محسوس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ تکرار مرکزی نکتے کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دینے کے لیے ہے؛ لہٰذا اُمید ہے کہ اس کی پیشگی وضاحت کے بعد یہ چیز پڑھنے والوں کو ناگوار نہ ہوگی۔

**علم ہمیشہ تصوّرِ معلوم نہیں ہے** | ابنِ عربیؒ کے مطابق ایسے معلومات بھی ہیں جو کوئی صورت نہیں رکھتے، نتیجتاً انھیں تصور میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ تصوّر تو صورتِ شئے کا حصول ہے۔ اس قول کی وضاحت

کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :-

"مدرِک (ادراک کرنے والا) کی دو قسمیں ہیں :- ایک وہ جو علم رکھتا ہے اور قوّتِ تخیل بھی اور دوسرا وہ جو علم تو رکھتا ہے لیکن قوّتِ تخیل نہیں رکھتا ـــــــ مُدرَک (جس کا ادراک کیا گیا) کی بھی دو قسمیں ہیں : پہلا وہ جو صورت رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قوّتِ تخیل سے عاری ہو تو بھی وہ اسے اُس کے تصوّر کے بغیر ہی پا سکتا ہے ، اس سے آگاہ ہو سکتا ہے[۱] ؛ البتہ وہ شخص جو قوّتِ تخیل سے بہرہ مند ہے ، اسے متصوّر کر سکتا ہے اور اس وسیلے سے اس کا علم پیدا کرتا ہے ۔ مُدرَک کی دوسری قسم وُہ ہے جو کوئی صورت نہیں رکھتی ۔ اس بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر معلوم متصوّر نہیں ہے کیونکہ تصوّر کا وجود دو شرائط پر منحصر ہے : معلوم کا صُورت رکھنا اور عالِم کا قوّتِ تخیل ـــــــ لہٰذا اس صورتِ حال میں جو ابھی فرض کی گئی عین ممکن ہے کہ مُدرَک اور معلوم، صورت نہ رکھتا ہو اور عالم و مدرِک ، خیال اور تصوّر[۲] ـــــــ

## تغیّرِ معلوم سے علم متغیّر نہیں ہوتا

ابنِ عربیؒ کی نظر میں معلوم کے تغیّر سے علم میں تغیّر واقع نہیں ہوتا بلکہ صرف وہ تعلّق متغیّر ہو جاتا ہے جو معلوم کے ساتھ ایک نسبت کا نام ہے، مثلاً علم اس امر سے متعلّق ہوتا ہے کہ زید فلاں زمانے میں وجود حاصل کر لے گا اور جب اُس نے وجود حاصل کر لیا تو اُس کے وجود کا علم حال سے متعلّق ہو گیا اور وجودِ آئندہ سے تعلّق زائل ہو گیا ۔ پہلے یہ تعلّق آئندہ معلوم سے تھا اب حال سے ہو گیا ۔ گویا تعلّق میں تغیّر برپا ہوا ، علم میں نہیں ـــــــ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ تعلّق کے تغیّر سے علم کا تغیّر لازم نہیں آتا ـــــ جیسے کہ آواز اور منظر کے تغیّر سے سماعت اور بینائی متغیّر نہیں ہوتی ، بلکہ اگر گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم میں بھی تغیّر نہیں ہوتا ـــــ فی الحقیقت جو شے تغیّر کی زد میں ہے وہ یہی تعلّق ہے[۳] ۔

## انواعِ علوم

ابنِ عربیؒ جملہ علوم کو تین انواع میں تقسیم کرتے ہیں ؛ علمِ عقل ، علمِ احوال اور علمِ اسرار ـــــــ علمِ عقل کی دو قسمیں ہیں (۱)

ضروری اور بدیہی (۲) اکتسابی اور نظری، کیونکہ یہ علم کسی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے حصول کی شرط یہ ہے کہ اس کی دلیل کے سبب اور اس کے امثال و مرادفات پر نظر ہو۔ جس کی پہچان یہ ہے کہ جس قدر اس کا بیان پھیلتا جائیگا، معانی کھلتے جائیں گے اور سمجھدار سننے والے کے لیے زیادہ قابلِ قبول ہو جائے گا۔

لیکن علمِ احوال وہ علم ہے جو ذوق اور تجربے کے بغیر ہاتھ نہیں آتا اور کوئی شخص محض عقل کے زور پر اس کے حدود متعین نہیں کرسکتا اور نہ اس کی معرفت پر کوئی دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔ شہد کی مٹھاس، کریلے کی کڑواہٹ، جماع کی لذت اور وجد و حال کا علم اسی نوع سے ہے کہ تجربے اور ذوق کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور علمِ اسرار عقل سے ماوراء ایک علم ہے جسے روح القدس علیہ السلام قلب پر القاء کرتا ہے اور یہ علم انبیاء اور اولیاء سے مخصوص ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: قسمِ اوّل وہ علم ہے جو علمِ نظری کے مانند ہے جسے عقل سہار سکتی ہے، اس کا ادراک کرسکتی ہے مگر فکر و نظر کے ذریعے سے نہیں بلکہ خدا کے وہب و عطا سے۔ قسمِ دوم کے دو حصے ہیں۔ ایک علمِ احوال سے مل جاتا ہے لیکن اس سے اشرف اور افضل ہے اور دوسرا حصہ علمِ اخبار کی نوع سے ہے جس میں قاعدے کے مطابق صدق اور کذب دونوں کا امکان پایا جاتا ہے مگر یہ کہ خبر دینے والے کی صداقت اور عصمت ثابت ہو جائے، جیسے کہ انبیاء کی خبریں ہیں جن میں کذب کا ادنیٰ سا شائبہ بھی نہیں۔ صاحبِ علمِ اسرار جب کہتا ہے کہ جنت، تو اس کا یہ قول علمِ اخبار کی ذیل میں آئے گا۔ وہاں ایک حوض ہے جس کا پانی شہد سے زیادہ میٹھا ہے، علمِ احوال کی نوع سے ہے اور آخر میں اس کا یہ کہنا کہ خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی نہیں تھا، علمِ عقل کی قبیل سے ہے جو اسے حق تعالیٰ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے۔ اِس بنیاد پر علمِ اسرار کا عالم علوم کی تمام انواع و اقسام پر حاوی اور ان سب کی تہہ تک پہنچا ہوا ہوتا ہے؛ یہاں تک پہنچ کر یہ واضح ہو گیا کہ علمِ اسرار وہبی ہے، علمِ احوال ذوقی اور تجربی ہے، علمِ بدیہی فطری اور جبلی ہے اور علمِ نظری اکتسابی ہے۔ علمِ احوال، علمِ اسرار اور علمِ نظری کے درمیان ایک واسطہ

سے ہے جو علمِ اسرار سے نسبتاً زیادہ نزدیک ہے۔ علمِ عقل خواہ بدیہی ہو یا نظری، بہرصورت عقل کی میزان پر تلتا ہے۔ لفظ و بیان سے اس کا اظہار اور دلیل و برہان سے اس کا ابلاغ ممکن ہے۔ علمِ احوال صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کی واقعی تعریف اور تحدید ممکن نہیں اور نہ اُسے کسی دلیل سے سمجھا اور سمجھایا جا سکتا ہے۔ علمِ اسرار دنیاوی اور ناسوتی عقل و فہم کے تنگ دائرے سے بہت اُوپر ہے اور عقل اپنی تمام تر قوتوں اور صلاحیتوں کو بیک آن بروئے کار لا کر بھی اُسے چھو تک نہیں سکتی۔ یہ علم عبارت میں نہیں سما سکتا، اور اگر کھینچ تان کر اسے عبارت کی قید و بند میں لے بھی آیا جائے تو بھدا لگتا ہے اور اس کا مفہوم بھی ٹھیک ٹھیک ادا نہیں ہوتا؛ اور جنھوں نے یہ علم نااہلوں تک پہنچانا چاہا وہ بالآخر عاجز آ گئے کیونکہ عوام الناس کے ذہن و عقل میں اتنی سکت نہیں کہ وہ اس کی ایک جھلک بھی سہار سکیں؛ البتہ مختلف مثالوں اور شاعرانہ اندازِ بیان کے ذریعے یہ علم دوسرے علوم میں بھی (کسی نہ کسی درجے میں) شامل ہے؛ لہٰذا اس کا عارف دوسرے سارے علوم پر محیط ہوتا ہے اور جسے یہ مقامِ معرفت نصیب ہو گیا وہ تمام علوم و معارف کا جامع ہو جاتا ہے۔ انبیاء و اولیاء کے علوم اسی قبیل سے ہیں۔

**ادراکات کی قسمیں اور یہ کہ حواس غلطی نہیں کرتے بلکہ عقل اور وہ بھی غیر ضروری ادراکات میں نہ کہ ضروری میں:**

ابنِ عربی اس جانب ہیں کہ معلومات نیز مدرکات اور ادراکات اپنی ذاتی جہت میں مختلف ہیں اور اللہ نے عادتاً نہ کہ حقیقتاً ہر ممکن الادراک چیز کے لیے ایک مخصوص مدرک مقرر کر دیا ہے اور یہ مدرکات تعداد میں چھ ہیں: پانچ حواسِ ظاہری یعنی سامعہ، باصرہ، شامّہ، لامسہ اور ذائقہ جو شے کا بلا واسطہ ادراک کرتے ہیں اور عقل، جو ان حواس کے ادراکات پر حکم لگاتی ہے۔ سوائے عقل کے یہ سب مدرکات کبھی غلطی نہیں کرتے اور ان کا ادراک بدیہی ہوتا ہے۔ عقلی ادراک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم دوسرے تمام ادراکات کی طرح بدیہی ہے جس میں خطا کا امکان نہیں ——— دوسری قسم غیر بدیہی

ہے جس میں عقل، مذکورہ حواسِ خمسہ اور قوّتِ مفکرہ کی محتاج ہے اور یہی وہ ادراک ہے جس میں عقل کبھی کبھی دھوکا کھا جاتی ہے اور خطا کرتی ہے ـــــ جن اہلِ قلم نے حواس کو خطا کار کہا ہے وہ غلطی پر ہیں۔ ان لوگوں نے حواس کی غلط ادراکی ثابت کرنے کے لیے کچھ مثالیں پیش کی ہیں، ہم ان کا جائزہ لیتے ہیں ـــ جس وقت وہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ کشتی کے ساتھ کنارہ بھی چلنے لگا۔ یہ باصرے کی غلطی ہے، جو انھیں ایک غیر واقع چیز دکھاتی ہے کیونکہ انھیں بداہتہً معلوم ہے کہ ساحل حرکت نہیں کرتا؛ لہٰذا وہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ اس معاملے میں بصارت غلطی پر ہے۔ اسی طرح کسی وقت شکر یا شہد چکھتے ہیں اور اُسے کڑوا پاتے ہیں؛ حالانکہ اُس کا میٹھا ہونا یقینی اور ضروری ہے۔ یہاں بھی حواس پر غلطی کا حکم لگا دیتے ہیں؛ حالانکہ دونوں واقعات میں غلطی اور چوک حاکم یعنی عقل کی جانب سے ہے، شاہد یعنی حس کی طرف سے نہیں۔ مثلاً اُوپر کی مثالیں دیکھیں، بے شک باصرہ نے ساحل کی حرکت دریافت کی اور ذائقے نے بھی کڑوٹ چکھی۔ ان دونوں تجربات کا ایک عقل یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ ساحل متحرک ہے اور شہد کڑوا جب کہ دوسری عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ ساحل ساکن ہے اور شہد شیریں لیکن ذائقے اور شہد کے بیچ صفراوی اخلاط حائل ہونے کی وجہ سے ذائقے نے شہد کو کڑوا محسوس کیا ہے۔ یہاں تک دونوں عقلیں متفق ہیں، ان میں اختلاف اس امر میں ہے کہ ذائقے نے تلخی کس چیز میں ادراک کی ہے؟ پس ظاہر ہو گیا کہ عقلِ حاکم کو دھوکا لگا ہے نہ کہ حسِ شاہد کو۔ اور اگر اسی عادت اور معمول کے مطابق عقل کے بھی اُوپر کوئی ایسی قوّت ہوتی جو اس سے ادراکات اخذ کرتی اور اس پر حکم لگاتی، جیسا کہ عقل کا معاملہ ہے دیگر حواس کے ساتھ، اس صورت میں وہ مدرک حاکم بھی ایسی چیزوں میں جو عقل کے لیے ضروری ہیں، غلطی کرے گا اور اس غلطی کی ساری ذمے داری عقل پر ڈال دے گا۔[23]

## خدا کے ایسے بندے ہیں جو ادراکِ حقائق میں خرقِ عادت کرتے ہیں

یہاں تک ہم نے دیکھا کہ ابنِ عربیؒ مدرکات

اور ادراکات کی نسبت کو امرِ طبیعی سمجھتے ہیں نہ کہ امرِ حقیقی و ضروری ــــ اسی سلسلے میں آگے چل کر وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ ایسے بندگانِ خدا بھی ہیں جن کے لیے ادراکِ حقائق میں اللہ تعالیٰ نے طبیعی قیود اٹھا دی ہیں۔ کچھ کو قوّتِ باصرہ کے ذریعے اُن تمام حقائق کا ادراک کرا دیا جو معقولات اور محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔ بعض کو سامعہ کے ذریعے۔ اسی طرح تمام حواس پر قیاس کر لیں اور پھر ان پانچوں حواس کے علاوہ بھی خرقِ عادت ادراک کے کچھ اور وسائل بھی فراہم فرمائے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی حدیث ہے: اِنَّ اللّٰہ ضرب بیدہٖ بینَ کتفیَّ فوجدتُ بردَ اناملہ بین ثدییَّ فعلمتُ علمَ الاوّلین والآخرینؕ۔ اس علم میں ہر وہ محسوس اور معقول حقیقت داخل ہے جس سے مخلوق آگاہ تو ہوتی ہے لیکن وہ حقیقت قوائے حسّی و عقلی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس باب میں قوائے طبیعی کے علاوہ کوئی دوسرا سبب درکار ہے جس کے وسیلے سے علم کی اس سطح تک پہنچا جا سکے خلاصۂ کلام یہ کہ علم کبھی تو قوائے ظاہری اور اسبابِ طبیعی سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی غیر طبیعی وسائل اور اسباب سے ــــ

انبیاء اور اولیا حقائق کا ادراک مافوق العادت طریق سے کرتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی خاص طریقے سے منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں صاحبِ نظر ہے یا صاحبِ سماع، یا صاحبِ طعم ہے یا صاحبِ نَفَس و انفاس، یا صاحبِ مشام ہے یا صاحبِ لمس، یعنی تمام حقائق کسی پر نظر سے، کسی پر سماع سے، کسی پر ذائقے سے، کسی پر مشام سے اور کسی پر لمس سے منکشف ہوئے۔ اسمائے الٰہیہ کی بھی یہی شان ہے کہ ہر اسم ایک خاص حقیقت، ایک مخصوص فیض عطا کرتا ہے اور وہ حضرات جو مثلاً اسم اللہ سے نسبتِ معرفت رکھتے ہیں اُن کے معارف الٰہی ہیں اور جو اسم الرحمٰن کی تجلیات میں محو ہیں، اُن کے معارف رحمانی ہیں ــــ لیکن اس کے باوجود اللہ اگر کسی پر خاص فضل فرمانا چاہے تو اُسے احدیت کی جہت سے تمام اسماء کے احوال و معارف عطا فرما دیتا ہے[1]۔

ابن عربیؒ عقل کی خطا اور اشتباہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے زور دے کر بیان کرتے ہیں کہ انسان کے اندر ایک قوّت ایسی بھی ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔ اُس کے ذریعے آدمی پر وہ حقائق منکشف ہوتے ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ آدمی اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اُس کی طرح حادث ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمارے لیے حیرت انگیز ہے کہ انسان اپنی فکر و نظر کا اتباع کرتا ہے، حالانکہ وہ خود انسان کی طرح آنی و فانی ہے اور پھر عقل بھی دوسرے قویٰ جیسے حافظہ، متخیلہ، مصوّرہ، لامسہ، ذائقہ، شامّہ، سامعہ اور باصرہ کی پیرو ہے۔ یہ حواس جو کچھ اُس تک پہنچاتے ہیں، قبول کرلیتی ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ خدا نے ان قویٰ کو اُس کا خادم مقرر کیا ہے اور یہ اپنے حدود سے تجاوز نہیں کرسکتے۔ اِن میں سے کوئی بھی دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس معاملے میں یہ سب بذاتہٖ عاجز و ناتواں ہیں۔ مختصر یہ کہ ان حواس کے عجز و قصور کے باوجود عقل اپنے رب کی معرفت کے مقام پر پھر انہی کی تقلید کرتی ہے اور انہی سے مدد مانگتی ہے، اُس امر کی طرف رجوع نہیں کرتی جس کی خبر خدا نے اپنی کتاب اور اپنے رسولؐ کے ذریعے دی ہے۔ یہ سب سے حیران کُن غلطی ہے جو اس عالم میں ظاہر ہوئی۔ بلا شُبہ ہر صاحبِ فکر اسی غلطی اور دھوکے میں مبتلا ہے مگر جس کی آنکھیں خدا نے روشن کردی ہیں، وہ جان گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو ایک حد اور مخصوص فطرت اور خلقت بخشی ہے، مثلاً سماعت کو ایک مخصوص ادراک کے لیے خلق کیا جس سے وہ طبعاً اور معمولاً تجاوز نہیں کرسکتی اور عقل کو اس کا محتاج کیا تاکہ اس کے وسیلے سے آوازوں کی پہچان، حروف کی تقطیع، الفاظ کی تبدیلی اور لغات کے تنوّع کی اطلاع پائے اور نتیجتاً مختلف آوازوں جیسے پرندوں کی آواز، ہَوا چلنے کی آہٹ، پانی بہنے کا شور وغیرہ میں تمیز کرے۔ اگر سامعہ ان اُمور کو عقل تک نہ پہنچائے تو عقل خود سے ان کا ادراک نہیں کرسکتی تھی۔ اِسی طرح بینائی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے عقل کو بصری ادراک کی ذیل میں اس کا دستِ نگر رکھا ہے، چنانچہ اگر بینائی نہ ہوتی تو عقل رنگوں کا ادراک نہیں کرسکتی تھی۔ اسی اصُول پر تمام حواس کو قیاس کرتے چلے جائیں۔ خیال بھی ان

حواس کا محتاج ہے۔ وہ فقط انہی اشیاء کے تخیل پر قادر ہے جو ان کے ذریعے اس تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اگر قوتِ حافظہ چیزوں کو حفظ نہ کرے تو کوئی چیز خیال میں ٹک نہیں سکتی۔ پس خیال دیگر حواس کے ساتھ قوتِ حافظہ کا خاص طور پر محتاج ہے۔ حافظے کے ضعف سے اکثر تخیلات مٹ جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں قوتِ مذکرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ بھولی ہوئی چیز یاد آ جائے۔ اس مقام پر قوتِ مذکرہ، حافظے کی مددگار قوت کے طور پر عمل کرتی ہے۔ اسی طرح جب قوتِ مفکرہ خیال کی طرف رُخ کرتی ہے تو اُس وقت قوتِ مصورہ کی احتیاج اُبھر کر سامنے آتی ہے تاکہ اس کے وسیلے سے خیال میں محفوظ شدہ اُمور کو دلیل و بُرہان سے مرکّب کر کے ان اُمور کی حسّی، بدیہی اور طبعی سند فراہم کی جا سکے۔ تب کہیں جا کر یہ صورت بنتی ہے کہ فکر اس دلیل کا تصور کرتی ہے عقل اُسے فکر سے اخذ کرتی ہے اور اپنے طور پر نتیجہ استخراج کر کے مدلول پر حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے کوئی قوت رُکاوٹوں، غلطیوں اور اشتباہات سے محفوظ نہیں ہے۔ اور عقل ان قویٰ اور حواس کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتی۔ ان کے وسیلے کے بغیر ہر چیز عقل کی دسترس سے باہر ہے، حالانکہ اِن حسّی قویٰ سے حاصل شُدہ علم بھی علّت، غلطی اور آفت سے خالی نہیں۔ یہاں آ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قوائے حسّی کے وسیلے سے عقل نے جو جو علوم اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص، بودی اور غیر تسلّی بخش ہے لیکن اس کے باوجود ایک وقت ایسا بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی عقل کو کسی امر سے مطلّع کر دیتا ہے۔ یہ خبر، یہ ادراک فکر کی دلیل سازی اور دلیل جوئی کی استعداد سے باہر ہے، لہٰذا فکر اسے قبول نہیں کرتی۔ اسے ماننے میں جھجکتی ہے۔ دیکھو عقل اپنے پروردگار کی قدرت اور اختیار سے کیسی جاہل ہے، کس طرح اپنی فکر کی تقلید کرتی ہے اور حکمِ ربّی کو رد؟ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ عقل بذاتہٖ محتاج ہے اور ادراکِ ضروریات، حواس کے لیے فطری ہیں، اور صفتِ قبول، جس کے ذریعے یہ کسبِ علوم کرتی ہے، کے علاوہ اس میں کوئی استعداد نہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود اپنے بارے میں عطا کی گئی خبر، عقل کے لیے فکر و نظر سے حاصل کی

ہوئی ادھوری اور ناقابلِ اعتبار اطلاع کے مقابلے میں بہت زیادہ واجب القبول ہونی چاہیے؛ کیونکہ یہ بالکل سامنے کی بات ہے کہ اس کی فکر خیال کی مقلّد ہے اور اس کا خیال بھی دوسرے حواس کا دست نگر ہے اور اشیائے تخیّل کی حفاظت اور نگہداری کے لیے حافظہ اور مذکّرہ کا محتاج ہے، خود سے یہ قدرت نہیں رکھتا۔ عین حال یہ تمام قویٰ دھوکے اور چوک کا گھر ہیں۔ ان ساری باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل خود بھی اپنی تہی دامانی اور محتاجی سے آگاہ ہے اور اُسے اپنے ادھورے پن اور اکتسابِ علم کے وسائل کی محدودیت کا بھی شعور ہے، اور وسائلِ اکتساب وہ قویٰ ہیں جن کے بارے میں یہ اچھی طرح جانتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک بس ایک خاص حد اور مقام تک جا سکتا ہے، پھر اُس سے تجاوز نہیں کر سکتا ـــــــ یہ سب جانتے بوجھتے کے باوجود عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ اس کے تمام قویٰ اور خود اس سے ماورا بھی ایک قوّت ہے اور وہ ایسے حقائق کا انکشاف کرتی ہے، جو قوّتِ مفکّرہ کے مرسلات کی قبیل سے نہیں ہیں، ملائکہ اور انبیاء اور اولیاء اس عطیۂ خاص سے بہرہ ور ہوتے ہیں نیز آسمانی کتابیں بھی ان حقائق پر ناطق ہیں۔ پس ہمیں چاہیے کہ ان اخبارِ الٰہیہ کو بے چون وچرا قبول کریں، کیونکہ قوّتِ مفکّرہ کی پیروی کرنے سے بہتر ہے کہ حق تعالیٰ کی تقلید کی جائے، خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں انبیاء اور اولیاء کی عقول نے انھیں قبول کیا اور اُن پر ایمان لائیں، کیونکہ ان حضرات نے جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے باب میں خود اسی کی تقلید کرنی چاہیے نہ کہ اپنے افکار کی[۳۱]۔

## عقل فکر کی جہت سے محدود ہے قبولیت کی جہت سے نہیں

ابن عربی تصریح کرتے ہیں کہ عقل بھی محدود وسائل اور ذرائع رکھنے والے قویٰ اور حواس کی طرح اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز نہیں کرتی لیکن یہ محدودیت تفکّر اور تعقّل کی قوّت پر عائد ہوتی ہے نہ کہ قبولیت کی صفت پر ـــــــ کیونکہ اس کی استعداد قبولیت کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ معارفِ لدنیہ اور مواہبِ الٰہیہ کو لامحدود طور پر اخذ و قبول کر سکتی ہے؛ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ عقل

کسی حقیقت کو فکر و نظر کی رُو سے محال سمجھے لیکن وُہی امر حق تعالیٰ کی نسبت سے عین ممکن ہو۔[۱۳] وُہ اس نکتے کو اس طرح واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بندوں کو مختلف امور کا علم عطا کرتا ہے، اُن میں سے بعض کا ادراک فکر و نظر سے ممکن ہے، کچھ کو قوّتِ مفکرہ ممکن جانتی ہے لیکن عقل اُن تک فکر کے راستے سے پہنچنے کی سکت نہیں رکھتی۔ چند کو فکر جائز شمار کرتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی فکر کے وسیلے سے اُن کے کامل ادراک اور اُن تک مکمل رسائی کو محال سمجھتی ہے اور اُن حقائق میں سے بعض کو فکر اصلاً محال گمان کرتی ہے اور عقل بھی فکر کی پیروی میں اُن کے محال ہونے پر یقین رکھتی ہے اور اُن کے لیے کسی طرح کی دلیل قائم کرنے سے عار کرتی ہے لیکن جب یہی امور حق تعالیٰ اسے وہب فرماتا ہے تو عقل انھیں بالکل واقعاتی سطح پر من وعن قبول کر لیتی ہے؛ حالانکہ طریقِ فکری سے ایسا ناممکن اور محال تھا۔[۱۴]

اس گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ عقل کی محدودیت فکر کی جہت سے ہے، عطائے الٰہی کو قبول کرنے کی جہت سے نہیں۔ وہ ایک جگہ اور اسی مفہوم کو مزید واضح اور مدلل کرنے کے لیے دلائل اور شواہد لاتے ہیں اور اس ضمن میں اُن عقلوں کو ملامت کرتے ہیں جو اپنی حیثیت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی حد اور مرتبے سے تجاوز کر جاتی ہیں اور اپنے مقررہ مقام پر نہیں ٹکتیں، اور زور دے کر یہ بات دل میں اُتارتے ہیں کہ قبولیت کی جہت سے عقل کے لیے کوئی روک نہیں ہے[۱۵] اور اسے ایسی قدرت اور نصرت حاصل ہے جس کے ذریعے یہ بھی اور ظاہری علوم کو فکر و نظر اور حواس و قویٰ کے راستے سے اخذ کرتی ہے اور تمام ہی علوم اور معارفِ الٰہیہ کو اللہ تعالیٰ کے وہب و عطا کے عنوان سے بوسیلۂ کشف والہام قبول کرتی ہے۔ پہلی صورت میں اجمال و ابہام پایا جاتا ہے، اور اس میں بہرحال نافہمی اور خطا کا احتمال موجود ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کے حکم پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن دوسرے معاملے میں چونکہ معلّم اور معطی خود اللہ ہے اس لیے یہ حقائق واضح، روشن اور مفصّل ہوتے ہیں اور عقل اس علم پر یقین رکھتی ہے اور اس معرفت پر اطمینان[۱۶]

## اہلِ ایمان کی عقل اس علم سے آگاہ ہے جو عقل سے ماوراء اور نظری علم سے ماسواء ہے

پہلے اشارہ ہو چکا ہے کہ تنہی کبھی عقل و فکر و نظر کی تقلید میں کسی امر کو محال فرض کر لیتی ہے لیکن جب خداوند تعالیٰ کی طرف سے اُسے عطا کیا جاتا ہے تو بے چون و چرا قبول کر لیتی ہے۔ یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ انبیاء و اولیاء کی عقول نے اللہ کی بھیجی ہوئی خبروں کو قبول کیا اور حق تعالیٰ کی معرفت کے بارے میں اُنھوں نے فکر و نظر پر وحی کو فوقیت دی۔ اب ایک اور طرز پر ان مفاہیم کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں جیسا کہ خود ابنِ عربی نے کہا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ربّانی علماء کا علم وہ علم ہے کہ عقل اپنے افکار کے بل پر، چاہے وہ درست اور صحیح ہی کیوں نہ ہوں، اس کی طرف راہ نہیں پا سکتی؛ کیونکہ وہ علم خدا کا عطا کردہ ہے اور عقل کی بساط سے بہت بلند ہے۔ جیسا کہ اللہ نے خضرؑ کے بارے میں فرمایا ہے:۔ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا[۱۷] اور پھر ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ[۱۸]۔ اِن دونوں آیات میں باری تعالیٰ نے تعلیم کی نسبت اپنی طرف کی ہے نہ کہ عقل و فکر کی جانب۔ پس ثابت ہوا کہ فکر سے ماوراء ایک اور مقام موجود ہے، جہاں سے کچھ بندگانِ خدا علم حاصل کرتے ہیں؛ حالانکہ بعض ناتواں اور زمین گیر عقول اُسے نادرست سمجھتی ہیں حتیٰ کہ محال[۱۹]۔" پھر فرماتے ہیں: "چونکہ اہلِ ایمان کی عقلوں نے دیکھ رکھا ہے کہ نظری دلائل سے خدا کو پہچان لیا تو پھر خدا نے اُن سے اپنی معرفت طلب کی، پس وہ جان گئے کہ اس مقام کا علم دوسرا ہے جس تک فکر کے راستے سے نہیں پہنچا جا سکتا؛ لہٰذا یہ حضرات ریاضت، خلوت اور مجاہدے میں مشغول، علائقِ دنیوی سے الگ تھلگ، گوشہ نشین اور تنہا رہتے ہیں۔ اپنے گوشۂ خلوت کو اغیار سے خالی اور قلب کو افکار کی ملاوٹ سے پاک رکھتے ہوئے خدا کی ہم نشینی میں رہتے ہیں، کیونکہ افکار کا تعلق مخلوقات سے ہے نہ کہ خالق سے۔ اُنھوں نے یہ طریقہ نبیوں اور رسولوں سے اخذ کیا ہے اور جیسا کہ اُنھوں نے سُن رکھا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے بندوں کے قلب پر نزول

فرماتا ہے اور ان کی دلجوئی کرتا ہے کیونکہ اہلِ ایمان کے قلوب ہی اس کی عظمت و جلال کی سمائی رکھتے ہیں۔ اگر کوئی بندہ اُس کی جانب چلتا ہے تو وہ اُس کی جانب دوڑتا ہے[۲۰]؛ لہٰذا یہ لوگ بشری قویٰ اور حواس سے حاصل ہونے والی تمام چیزوں سے دست بردار ہو کر صرف اور صرف خدا کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں جس کے نتیجے میں خداوند تعالیٰ اپنے نور کی برکت سے ان کے قلوب کو علمِ ربانی عطا کر دیتا ہے اور انھیں اس نکتے سے آگاہ فرما دیتا ہے کہ اس طرح کی معرفت تک نظری عقل و علم کی رسائی نہیں ہے؛ یعنی یہ معرفت مشاہدہ و تجلّیٔ باری تعالیٰ کے طریق سے ہے۔ عقل کو اس کی تردید اور انکار کا حق نہیں۔ اسی لیے خدا اس نوعِ علم کی طرف اس آیت سے اشارہ فرماتا ہے: لذکریٰ لمن کان لہٗ قلب[۲۱] اور یوں فقط قلب کو اس قسم کی معرفت کا محل بناتا ہے، نہ کہ اس کے غیر کو۔ کیونکہ قلب ہی تو ہے جو تجلیاتِ الٰہیہ کے مانند ہمیشہ تقلّب و انقلاب میں ہے اور کبھی ایک حالت پر نہیں رہتا۔ جو لوگ خود اپنے قلب میں تجلیات کا مشاہدہ نہیں کرتے، عقل کے پھیر میں آ کر اس معرفت کا انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دوسرے قویٰ کی طرح عقل بھی محدود اور مقیّد ہے جب کہ قلب کے لیے کوئی حد، کوئی قید، کوئی بندش نہیں؛ لہٰذا یہ ایک حال پر بس نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ سرگرداں رہتا ہے کہ شتابی سے دوسرے احوال میں داخل ہو جائے اور فوری اپنے آپ کو اُلٹ پلٹ کر لے۔ جیسا کہ شارع علیہ السّلام نے فرمایا ہے کہ قلب خدائے رحمٰن کی اُنگلیوں کے بیچ ہے اور وہ اسے جدھر چاہے پھیر دیتا ہے[۲۲]؛ یعنی قلب تجلّیات کا ہم رنگ ہے، ان کے پلٹاؤ کے ساتھ ساتھ خود بھی پلٹتا ہے جب کہ عقل کے ساتھ یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ پس معرفت کی سمائی میں قلب عقل سے ماوراء ایک قوّت ہے اور اگر آیۂ مذکورہ[۲۳] میں قلب سے اللہ تعالیٰ کی مُراد عقل ہوتی تو وہ یُوں نہ فرماتا۔ لِمَنْ کَانَ لَہٗ قلب، کیونکہ عقل ہر انسان میں پائی جاتی ہے، کچھ خاص افراد سے مخصوص نہیں، لیکن یہ ماورائے عقل قوّت جسے اس آیت میں قلب سے تعبیر کیا گیا ہے، ہر شخص کو عطا نہیں ہوئی، اسی لیے لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ اِلیٰ آخرہٖ فرمایا گیا اور قلب کی یہ اُلٹ پلٹ،

صورتوں میں تحوّلِ الٰہی[۲۴] کی نظیر ہے اور خود اللہ کی طرف سے اُس کی معرفت قلب کے وسیلے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور جس طرح عقل فکر سے علم حاصل کرتی ہے اُسی طرح قلب سے بھی[۲۵]۔ بنا بریں عقل ہمیشہ ہی کہیں نہ کہیں مقید رہتی ہے، اس کی ایسی دانائی بھی کسی چیز میں نہیں پائی جاتی اور اس کی ایسی نادانی بھی نایاب ہے۔ نہ اس کے علم کی کوئی تھاہ ملتی ہے اور نہ جہل کی کوئی حد ———

**عقل اپنے آپ اور اپنے قویٰ کے ذریعے معرفت خداوندی پر قادر نہیں ہے اور خدا کے بارے میں اس کا علم سلبی ہے**

مذکورہ بالا مبحث کے شرح و بیان میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ اس سلسلے میں چار ہی اہم سوال ہو سکتے ہیں یعنی کیا، کیوں، کتنا اور کیسا ——— لیکن ان چاروں میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ اس کے وسیلے سے حق تعالیٰ کے بارے میں سوال کیا جائے؛ لہٰذا حق تعالیٰ کے بارے میں کچھ نہیں جانا جا سکتا اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی موجود ہے، اس کی نفی بھی فرمانِ خداوندی ہی کی بنا پر ہے[۲۶]۔ لیس کمثلہ شیٔ[۲۷] اور سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ[۲۸]۔

پس عقل کے ذریعے اللہ کا علم سلبی ہوتا ہے اور ایک موحد محقق کو جو بارگاہِ ایزدی کا احترام رکھتا ہو، یہ روا نہیں ہے کہ اس کے بارے میں ایسی باتیں دریافت کرے یا اس پر اس طرح کے الفاظ کا اطلاق کرے؛ کیونکہ ایسے مباحث سے اُس کی شناخت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی مزید وضاحت کے لیے لکھتے ہیں: "جب ماسوائے حق تعالیٰ پر نظر کی جائے تو ادراک میں آنے کے حساب سے اُن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں ایک وہ جس کی ذات کا ادراک ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کے عمل اور اثر کا ——— پہلی قسم محسوس اور کثیف ہے اور دوسری معقول اور لطیف ——— لطائف اور معقولات کو چونکہ صرف ان کے آثار اور افعال سے شناخت کیا جاتا ہے اور محسوسات کے برعکس ان کی ذات معرضِ ادراک میں نہیں آتی، اور وہ ادراک کی اس نوع سے منزہ ہے لہٰذا محسوسات سے بلند تر ہے لیکن حق تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کہ محسوس کے

مانند اس کی ذات کا یا لطیف و معقول کی طرح اپنے افعال کے ذریعے اس کا ادراک کیا
جائے کہ یہ دونوں مخلوق کے اوصاف ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان اصلاً کوئی نسبت
ہی موجود نہیں ہوتی کیونکہ نہ اُس کی ذات ہمارے علم و ادراک میں ہے جیسے کہ محسوسات
کی ہوتی ہے اور نہ اُس کا فعل علم و ادراک میں آتا ہے جیسے کہ لطیف و معقول کا ـــــ
کیونکہ فعلِ خداوندی ابداع یعنی ایجادِ شئے ہے، جس کا مصدر کوئی شئے نہیں ہے
جب کہ رُوحانی فعلِ لطیف شئے کا فعل ہے اور شئے سے ہے۔ بنا بریں ان کے
درمیان نسبت نہیں پائی جاتی، اور اگر فعل ہی میں نسبت کی نفی ہو گئی تو ذات میں
مشابہت اور نسبت کی نفی و امتناع اور بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں صناعی کا
کوئی بھی نمونہ مثلاً لباس یا کرسی اپنے بنانے والے کی معرفت نہیں رکھتا بلکہ اس سے صرف
وجودِ صانع پر دلالت ہوتی ہے، اسی طرح مخلوقِ تکوینی مثلاً آسمان اور ستارے
اپنے خالق کو جو ہمہ گیر نفسِ کلی سے عبارت ہے، نہیں پہچانتے اور مخلوقِ طبیعی
مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات اپنے فاعل یعنی افلاک و کواکب کا علم نہیں
رکھتے[۲۹]۔ کیونکہ ان کی صورتِ اصلی دکھائی نہیں دیتی۔ مثال کے طور پر سورج اپنی
ذات میں اس سے مختلف ہے جو دیکھنے والوں کو دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح مفعولِ
ظہوری ہے ـــــ (جو عبارت ہے نفسِ کلی کے بذریعۂ عقل ظہور سے، جیسے حقیقتِ
جبرئیل دحیۂ کلبی[۳۰] کی صورت میں ظاہر ہوئی)، یعنی وسیلۂ ظہور اپنے آپ کو نہیں پہچانتا
کیونکہ وہ اصلِ ظہور کے بے شمار معارف میں سے کسی ایک سے عبارت ہے اور
اسی میں محصور ـــــ اور آخر میں اسی طرح مفعولِ ابداعی ہے جو ہمارے نزدیک
حقیقتِ محمدیہ[۳۱] ہے اور دوسروں کے نزدیک عقلِ اوّل؛ اور وہ قلمِ اعلیٰ ہے جسے
خداوندِ متعال نے لاشئے سے پیدا کیا، اور وہ اپنے فاعل کے ادراک میں تمام مذکورہ
معقولات سے عاجزتر ہے، اس لیے کہ دیگر مفاعیل اور ان کے فاعلین کے درمیان
ایک نوعی مشابہت اور مناسبت موجود ہے، مثلاً جوہریت وغیرہ، اور اس مناسبت
کی وجہ سے وہ اپنے فاعلین کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں، لیکن حق تعالیٰ اور مُبدِعِ اوّل

کے درمیان سرے سے بالکل کوئی مناسبت ہی موجود نہیں، بنا بریں وہ اپنے فاعل یعنی حق تعالیٰ کی معرفت سے کلّی طور پر عاجز ہے۔ مذکورہ بالا مبحث کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ انسان اپنے تمام علم پانچ حواس میں سے کسی ایک کے وسیلے سے حاصل کرتا ہے۔ یہ قویٰ حس، خیال، فکر، عقل اور ذکر ہیں۔ قوّتِ حس بھی پانچ ارکان رکھتی ہے: باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ اور شامہ ——— باصرہ رنگوں، چیزوں اور لوگوں کو قریب و دُور اور کسی حدِ معیّن سے دیکھتی ہے اور جیسے قریب دیکھتی ہے اُسے دُور سے مشاہدہ کیے جانے والے کے مقابلے میں مختلف بتاتی ہے، کیونکہ مثال کے طور پر وہ ایک آدمی کو دو میل کے فاصلے پر بھی دیکھ سکتی ہے، ایک میل کے فاصلے پر بھی، بیس گز کی دُوری پر بھی اور رُو برو بھی جیسے بوقت مصافحہ۔ پہلی صورت میں وہ یہ تشخیص نہیں کرسکتی کہ یہ انسان ہے یا درخت، دوسری صورت میں یہ تو جان لیتی ہے کہ یہ انسان ہے، لیکن سیاہ ہے یا سفید، یہ پتہ نہیں چلتا، تیسری صورت میں سیاہ یا سفید ہونا معلوم کر لیتی ہے، چوتھی صورت میں یہاں تک جان لیتی ہے کہ اس کی آنکھیں کالی ہیں یا کرنجی۔ دیگر حواس کے مدرکات کا معاملہ بھی اسی طرح ہے ——— حق تعالیٰ کسی ایک حس کے ذریعے یا حسیّات کی کسی بھی شرط کے وسیلے سے احساس میں نہیں آسکتا کیونکہ وہ محسوس نہیں ہے۔ لہٰذا حسیّات کے ذریعے اُس کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ قوّتِ خیال میں صرف صورتوں کو ضبط کرتی اور اُن کی حفاظت کرتی ہے جو اُسے حسیّات سے حاصل ہوتی ہیں، اور چونکہ حسیّات کا اللہ تعالیٰ سے تعلق ثابت نہیں ہوا، اسی لیے خیال کا بھی نہیں ہوگا ——— قوّتِ مفکرہ بھی اشیا کے بارے میں انہی چیزوں کی مدد سے سوچ بچار کرتی ہے۔ جو اُسے حواس اور اوّلیاتِ عقل کی طرف سے پہنچتی ہیں۔ جب وہ اپنے خزانۂ خیال میں خاص طور پر اُن چیزوں کے بارے میں فکر کرتی ہے تو دوسرے امور کے علم تک پہنچ جاتی ہے کیونکہ ان اشیا اور ان دیگر امور کے درمیان نسبت موجود ہے، لیکن جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی نسبت نہیں پائی جاتی، بنا بریں فکر کی راہ سے بھی حق تعالیٰ تک پہنچنا ممکن نہیں

اور علمائے نے اسی لیے لوگوں کو ذاتِ خداوندی میں تفکّر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ قوّتِ عقلیہ بھی خدا کو نہیں پا سکتی، کیونکہ وہ بالبداہت دریافت ہونے والی چیزوں کے سوا کسی شئے کا درک نہیں رکھتی، یا پھر اُن چیزوں کا جو فکر نے اُسے فراہم کی ہوں، اور چونکہ فکر حق تعالیٰ کے ادراک سے عاجز ہے لہٰذا عقل بھی فکر کی راہ سے اُس کے ادراک سے عاجز ہوگی۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ عقل کا یہ عجز اس بات کو مانع نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی معرفت خود عقل کو عطا فرمائے اور بریں اس صورت میں ہوگا کہ عقل اس معرفت کو حاصل کرتے ہوئے صرف قبول کنندہ اور تاثّر پذیر رہے اس لیے دلیل و برہان نہ قائم کرے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں حق تعالیٰ عقل کے طریقِ ادراک سے وراء ہے اور تمثیل و قیاس کی حدود سے بلند۔ لہٰذا عبارت میں نہیں آتا اور اس کی تعبیر ناممکن ہے۔ رہی قوّتِ ذاکرہ سو وہ بھی حق تعالیٰ کا علم و معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے وہاں تک پہنچنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ قوّت فقط ان چیزوں کو یادداشت میں واپس لاتی ہے جنھیں عقل نے پہلے معلوم کر کے فراموش کر دیا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے انسان بحیثیتِ انسان ان مدرکات میں محصور ہے اور انسان کو اکتسابِ علم کی جو بھی قدرت ہے وہ مذکورہ معلومات پر منحصر ہے لیکن معرفتِ خداوندی یعنی اُس کی ذات وصفات اور آثار افعال خاص کی شناخت ان مدرکات اور معلومات سے باہر اور بلند ہے اور اس معاملے میں عقل بس اتنا ہی کر سکتی ہے کہ خود کو معرفتِ خداوندی کا عطیہ قبول کرنے کے لیے تیار کرے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل دلیل و بُرہان کی راہ سے معرفت تک نہیں پہنچ سکتی، بلکہ وجودِ حق تعالیٰ، توحید اور معبودیت کے اجمالی تصوّرات ہی تک رسائی حاصل کر سکتی ہے اور بس۔[۲۲]"

**احکامِ شرح کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے** ابنِ عربی اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح معرفتِ حق تعالیٰ عقل کے بس میں نہیں، اسی طرح واجبات کے وجوب، محرمات کی حرمت اور جائز چیزوں کے جواز کا علم بھی عقل کی پہنچ سے باہر ہے۔ یہ علم پیغمبران و مرسلین سے

خاص ہے جو حق تعالیٰ کی خبر دیتے ہیں اور شریعت لے کر آتے ہیں۔ شریعت کو ماننا سب کے لیے ضروری ہے اور اس کے محکم و متشابہ[۳۳] دونوں پر ایمان لانا بھی لازمی ہے اور ان متشابہات کی تاویل میں رائے کے بل پر کچھ کہنے سے احتراز کرنا چاہیے کہ اس مقام میں تفسیر بالرائے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور اس سے سعادت کھو جاتی ہے۔ کیونکہ سعادت ایمان سے مربوط ہے، نیز وہ علمِ صحیح جس پر ایمان استوار ہوتا ہے زائل ہو جاتا ہے۔ صحیح الفکر عارفین اور علماء بھی قدرتِ تشریع نہیں رکھتے اور انھیں اس کا حق نہیں کہ اپنی سوچ اور رائے کو شریعت میں دخیل کریں یا کسی امرِ شرعی میں تصرف کریں۔ اُن کا منصب صرف راہِ نجات کا بیان ہے اور ان کا مقام بس شریعت کو سمجھنا ہے، اور وہ بھی اسی حد تک جتنا خدا نے اُنھیں عطا کیا ہو۔ کیونکہ جس طرح قوتِ باصرہ معقولات کا ادراک نہیں کر سکتی اور قوتِ عقلیہ مرایا کو باصرہ کے واسطے کے بغیر حاصل نہیں کر سکتی اسی طرح عقل کو یہ قدرت اور صلاحیت حاصل نہیں کہ واسطۂ حق کے بغیر معرفتِ ذات و صفاتِ حق اور احکاماتِ الٰہیہ کا علم حاصل کر سکے۔ اگر انسان چیزوں کو دیکھنے کے لیے بینائی کا محتاج ہے جبکہ بینائی مخلوق ہے اور چیزیں انسان سے کم تر ہیں، تو حق تعالیٰ کی صفات و احکام کے ادراک کے لیے خود حق تعالےٰ کا اور بھی محتاج ہوگا، کیونکہ وہ ان چیزوں کا خالق اور انسان سمیت ان سب سے اعلیٰ و برتر ہے[۳۴]۔

ابنِ عربی حضرتِ علمی میں علما کے تین مراتب کے قائل ہیں۔ مرتبۂ علمِ ذاتی، مرتبۂ علمِ موہوبی اور مرتبۂ علمِ اکتسابی۔ اُن کی نظر میں یہ مراتب حضرتِ الٰہیہ میں بھی متحقق ہیں اور کائنات میں بھی ــــ خدا میں ان مراتب کا تحقق اس طرح ہے: خدا کا علمِ ذاتی، اشیا کے ساتھ کے اپنے ہمہ گیر ذاتی تعلق کی جہت سے اس کا علم اشیا ہے۔ اُس کا علمِ اکتسابی یہ ہے جس کی طرف اُس نے خود اشارہ کیا ہے: "حتّٰی نعلمَہٗ"[۳۵] رہا اس کا علمِ موہوبی تو یہ وہ علم ہے جو اُسے کسی بندے کے عملِ مباح کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ مباح کی اباحت کا اعتقاد واجب ہے، اس کا فعل و ترک واجب نہیں؛ لہٰذا امورِ مباح میں تصرف کے حدود واجب، حرام، مستحب اور مکروہ

کی طرح متعین نہیں ہیں۔ اس بنیاد پر علم الٰہی بندے کے تصرف فی المباح کا علم موہوبی ہے۔ یہ علم طریقِ الٰہی پر بندے کے ذریعے پہنچتا ہے لیکن تکوینی امور میں ان کی ترتیب یوں ہے: علمِ ذاتی، وہ علم ہے کہ ہر مخلوق محض اپنی ذات اور صرف اپنے وجود کی وجہ سے اس کا حامل ہوتا ہے یعنی اس علم کے لیے فقط اس کی ذات کافی ہے، کسی دوسری چیز کی احتیاج نہیں، کیونکہ "مخلوق" بالذّات علم کو قبول کرتی ہے[۳۶] لیکن علمِ اکتسابی صرف وجودِ شئے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے دیگر امور کی بھی حاجت ہوتی ہے جن کے وسیلے سے یہ علم ہاتھ آتا ہے۔ تمام رسمی اور کسبی علوم اس نوع کے ہیں۔ علم موہوبی چیندہ افراد کا علم ہے اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو حضرتِ خضر کو خدا تعالیٰ نے اپنی طرف سے تعلیم کی ہے[۳۷]

ابنِ عربیؒ نے اس بات کی تصدیق اور تائید کی ہے کہ طبعی اور اکتسابی علم کے علاوہ ایک علم اور بھی ہے جو موہوبی ہے، یعنی خدا تعالےٰ اُسے ہمارے قلوب اور اسرار پر نازل فرماتے ہیں اور ہم اُسے بغیر کسی سبب اور واسطے کے حاصل کرتے ہیں۔[۳۸] اِس کے بعد اُنھوں نے اِس نکتے پر توجہ دی ہے کہ اکثر لوگوں کے گمان کے برعکس تقویٰ سے حاصل ہونے والا علم وہبی نہیں ہوتا کیونکہ اس کے اکتساب کے لیے تقویٰ کو وسیلہ بنایا گیا ہوتا ہے جیساکہ خود اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو حصولِ علم کا طریقہ فرمایا ہے "اِنْ تتقوا اللہ یجعل لکم فرقانا"[۳۹] اور "واتقوا اللہ و یعلمکم اللہ"[۴۰] جس طرح فکرِ صحیح اور مقدّمات کی درست ترتیب معقولات تک پہنچنے کا سبب ہے اور بینائی چیزوں کو دیکھنے کا وسیلہ ہے، اسی طرح علم وہبی کے لیے کوئی سبب مقرّر نہیں ہے، کیونکہ وہ بغیر کسی واسطے کے جانبِ خداوندی سے بندے کو عطا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسمِ الوہاب کی عطا ہے۔ علومِ نبوّت بھی وہبی ہوتے ہیں کیونکہ نبوّت امرِ اکتسابی نہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ تمام شریعتیں علوم وہبی کی ذیل میں آتی ہیں۔ علمِ اکتسابی کی علّت بندے کا عمل ہے لیکن علم وہبی میں عمل سرے سے درکار ہی نہیں[۴۱] ہے۔

ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ علم خداوندی اور نفس الامر میں تمام امور مفصل ہیں۔ حق تعالیٰ کے یہاں اور اعیانِ ممکنات میں کوئی اجمال نہیں ہے، اجمال تو صرف ہمارے لیے ہے۔ حکما یعنی فلاسفہ تفصیل در اجمال کا علم نہیں رکھتے، اسی لیے ان کی حکمت اکتسابی اور مستعار ہے[۴۲]، البتہ انبیاء اور اُن کے وارث علماء نیز اہل کشف میں چنیدہ حضرات تفصیل در اجمال کی توفیق علماً یا عیناً یا حقاً[۴۳] پاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ انھیں حکمت[۴۵] یا فصل الخطاب[۴۶] عنایت کرتا ہے، جیسا کہ فرمایا ہے" واتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب"[۴۷] اور " ومن یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا"[۴۸]۔ پس چونکہ ہمارے اعیان کا وجود وہبی ہے، اس لیے حکمت بھی وہبی ہے اور اللہ تعالیٰ اسے اہلِ حکمت کو عطا فرماتا ہے۔ یہ علمِ الٰہی وہ ہے جس کا معلّم خود اللہ تعالیٰ ہے جو ان لوگوں کو الہام اور القاء کے ذریعے تعلیم کیا جاتا ہے۔ ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ ان کی کتاب فتوحات انھیں اسی طرح القاء کی گئی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ " یہ کتاب فتوحات الیہ ہے کہ بخدا اس میں سے ایک حرف میں نے نہیں لکھا مگر یہ کہ وہ مجھے املائے الٰہی اور القائے ربانی یا الہام روحانی وقلبی کے طور پر دیا گیا، کیونکہ میں نہ تو صاحبِ شریعت ہوں نہ نبیِ مکلّف ہوں، کیونکہ صاحبِ شریعت رسالت اور حاملِ احکام نبوّت رسُول خدا محمدؐ پر ختم ہو چکی ہے، اُن کے بعد نہ رسُول ہوگا نہ نبی کہ شریعت یا احکام لائے۔ اب جو باقی ہے تو وہ علم وحکمت وفہم جو اللہ کی دین ہے تاکہ انبیاء و رُسل کی زبان سے ظاہر ہونے والے حقائقِ شرع اور نیز لوحِ وجود پر مندرج حروفِ عالم اور کلماتِ حق کی معرفت حاصل ہو جائے۔ لہٰذا نزولِ حکمت ومعارف ختم نہیں ہوگا بلکہ دنیا و آخرت میں اسی طرح باقی رہے گا۔ ہم نے اس پہلو کی طرف اس بنا پر اشارہ کیا کہ کسی وہمی کو یہ وہم نہ گزرے کہ میں یا مجھ ایسے لوگ مدعیِ نبوت ہیں اور بخدا ہمارے لیے صرف یہی باقی ہے کہ ہم طریقِ محمدیؐ پر چلیں اور اُن کی چھوڑی ہوئی چیز کو پکڑیں اور میراث نبوّت لوگوں کے لیے عام ہے اور ہم ایسے لوگوں کے لیے نبوّت کا خاص ورثہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے نبوت میں سے مبشّرات، مکارمِ اخلاق اور حفظِ قرآن کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رکھی۔ یہ

چیزیں اجزائے نبوت میں موروثی حیثیت رکھتی ہیں[۴۹]——

**الہام اور علمِ لدنی کا فرق** ابن عربی الہام اور علم لدنی میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ الہام اطاعت کا علم ہے، یہ عارضی ہوتا ہے اور زوال آمادہ، آتا جاتا رہتا ہے۔ کبھی درست ہوتا ہے کبھی غلط۔ اس کی غلط نوعیت کو صرف الہام اور صحیح کو علم الہام کا نام دیتے ہیں۔ علم الہام اور الہام دونوں ہی بطورِ کلی مادّے میں واقع ہوتے ہیں۔ علم لدنی مستقل اور نہ زائل ہونے والا علم ہے، ہمیشہ درست ہوتا ہے اور اس میں غلطی شامل نہیں ہوتی اور ضروری نہیں کہ مادّے میں واقع ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو سرشت اور فطرت یعنی تخلیق کی اصل میں رکھی گئی ہے جیسے جانوروں کا علم یا چھوٹے بچّوں کا علم جو اپنے نفع ونقصان کے لیے ایک حصّے تک محدود ہے، اور یہ علم کی وہ قسم ہے جو لازمی ہے——

دوسری قسم تخلیق کی بنیاد اور فطرت میں مقرّر نہیں ہے بلکہ عمل کا نتیجہ ہے، اور وہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص پر رحمت فرمائے اور اُسے اعمال صالحہ کی توفیق دے۔ اور پھر ان اعمال کی انجام دہی پر اُسے ایک ایسا علم عطا کرے جس سے وہ آدمی پہلے بہرہ مند نہ تھا[۵۰]۔

**خدا کا دیا ہوا علم ارادے[۵۱] اور مکاشفات[۵۲] کی راہ سے ہوتا ہے:** گزشتہ عبارت میں ہم نے دیکھا کہ ابنِ عربی نے گوناگوں انداز میں عقل کے عجز وحرمان کا تذکرہ کیا ہے کہ وہ معرفتِ الٰہی تک نہیں پہنچ سکتی اور اس بات کو انھوں نے فکر ونظر سے مدلّل کیا ہے اور مذکورہ معارف تک پہنچنے کی راہ عطیۂ خداوندی کو قرار دیا ہے؛ البتہ یہ ضرور کہا ہے کہ عقل کے لیے اس عطیۂ خداوندی کو قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت کی کوئی حد نہیں ہے، اس کے باوجود انھوں نے دوسرے مقامات پر، اور مختلف انداز میں اسی بارے میں بحث کی ہے اور مسلسل براہینِ عقلیہ، جو مکاشفے اور ارادے سے حاصل ہوتے ہیں اور معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الٰہی کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ لکھتے ہیں: "ارادہ وہ قصدِ خاص ہے

جس کے وسیلے سے انسان خدا کو راہِ مکاشفہ سے پہچانتا ہے نہ کہ عقل و بُرہان و مباحثے کی راہ سے اور اس طرح کی شناخت معرفتِ ذوقی اور تعلیمِ الٰہی کی ذیل میں ہے جس کے بارے خود اللہ نے فرمایا ہے :" واتقوا اللہ یعلمکم اللہ" ــــــ مزید تحریر کرتے ہیں :" اہل اللہ صاحبانِ ارادہ اور اہلِ فتوح و کشف و اعتبار و شہود ہوتے ہیں ۔ یہی لوگ اہلِ صدق اور محققینِ علم ہوتے ہیں ۔ وہ علم جو ہمیشہ صحیح اور شک و شبہہ سے بری ہوتا ہے ۔ وہ شخص جو علمِ الٰہی کو قبول کرتے ہوئے اپنی سوچ سے مدد چاہتا ہے یا فکر کی دستگیری کا طلب گار ہوتا ہے ان میں سے نہیں، وہ ان کے علوم و معارف سے بے خبر اور ان کے احوال و اذواق سے بے بہرہ ہے، نیز اس کا علم بھی حق رسیدہ نہیں، کبھی صحیح ہوتا ہے کبھی غلط ۔ اُس کا ارادہ بھی مطلق نہیں ہوتا کیونکہ صاحبِ فکر فقط اُس چیز کا ارادہ کرتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتی ہو اور جہاں فکر و نظر کا کوئی جواز موجود ہو اور جس تک طریقِ کشف و شہود سے پہنچنا ناممکن دکھائی دیتا ہو لیکن ہمارے عقیدے کے مطابق کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہوتا جس کی معرفت کشف و شہود کے ذریعے ممکن نہ ہو ؛ للہذا ہم تو فکر و نظر کو مکمل طور پر ناروا سمجھتے ہیں اس لیے کہ فکر موجبِ تلبیس و اشتباہ اور اُس سے اشتغال ایک حجاب ہے [۵۳] ــــــ "

اِس بات پر زور دینے کے بعد کہ جملہ اُمور کی معرفت راہِ کشف و وجود سے ممکن ہے ، لکھتے ہیں :" اہلِ طریق اس بات پر متفق ہیں اور صرف اہلِ نظر و استدلال ہی اس کی مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ علمائے رسمی ہیں اور ذوق و احوال سے بے بہرہ ، اگرچہ ان میں بھی شاذو نادر کوئی صاحبِ ذوق حکیم پیدا ہو جاتا ہے جیسے افلاطونِ الٰہی جس نے اہلِ شہود ہی کی راہ اختیار کی تھی ۔ اہلِ اسلام میں سے جو لوگ اسے ناپسند کرتے ہیں وہ اُس کی فلسفے سے نسبت کی وجہ سے ہے ۔ ایسے لوگوں نے فلسفے کے معنیٰ ٹھیک سے سمجھے نہیں اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فلسفہ بھی حکمت ہے اور حکمت علمِ نبوت ہے، اور حکماء وہی ہیں جو درحقیقت خدا اور ہر چیز کا علم رکھتے ہیں ۔ فیلسوف کے معنیٰ ہیں حکمت سے محبت کرنے والا، اِسی لیے

سوفیہ یونانی زبان میں حکمت کو کہتے ہیں اور اس میں ایک احتمال محبت کا بھی نکلتا ہے، کیونکہ ہر عقل والا حکمت کو عزیز رکھتا ہے؛ البتہ اہلِ فکر و نظر کی غلطیاں ان کی صحیح باتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اس معاملے میں فیلسوف، معتزلی، اشعری یا اہلِ عقل کی دیگر اصناف سب برابر ہیں۔ جن لوگوں نے فلاسفہ کی مذمت کی ہے تو اُن کی یہ مذمت صرف فلسفے کے لفظ کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے تھی کہ اُنھوں نے اپنی فکر و نظر کے باطل ہونے کے باوجود اس کی پیروی کی اور علمِ الٰہی اور نبوت و رسالت کی اصل سمجھنے میں غلطی کرنے کے باوجود پیغمبروں کے پیغام کی مخالفت کی۔ اگر انھوں نے حکمت خدا سے طلب کی ہوتی اور طریقِ فکر پر انحصار نہ کیا ہوتا تو تمام امور اور مسائل میں سیدھی راہ پر رہتے۔ فلاسفہ کے علاوہ مسلمان مفکرین اور متکلمین مثلاً معتزلہ اور اشاعرہ اسلام کے دفاع کی فکر کرنے میں فی الحقیقت تو درست تھے لیکن بعض باتوں میں، جو اُن کی عقل نے درست معلوم نہ کیں اور اُنھیں محال سمجھا، یہ لوگ شارع علیہ السلام کے الفاظ کی تاویل میں پڑ گئے اور نتیجتاً اشتباہ اور خطا میں مبتلا ہو گئے۔ انھوں نے یہ نہیں سمجھا کہ اللہ اپنے بندوں میں سے کچھ کو ایک قوت عطا کرتا ہے جو بعض چیزوں کے بارے میں جو فیصلہ کرتی ہے وہ خلافِ عقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض دوسرے اُمور میں اُس کا حکم عقل کے فیصلہ کے ساتھ موافقت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ قوت عقل سے ماوراء ہے اور اُس کا وہ حکم جو خلافِ عقل ہے، ایسا ہے کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے لہٰذا انکار کر دیتی ہے اور اس پر ایمان نہیں لاتی لیکن جس بندے کو یہ قوت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی برکت سے اپنے عجز اور اس کی حقانیت سے آگاہ ہو جاتا ہے۔[۵۵]

ابنِ عربی کہتے ہیں "کسی شئے کی معرفت اسی صورت میں ممکن ہے کہ ایک معرفت ایسی بھی ہو جو اُس شئے پر تقدم رکھتی ہو۔ پھر ان دونوں کے درمیان ایک مناسبت بھی موجود ہو۔ یہ مناسبت جنسی بھی ہو سکتی ہے، نوعی بھی اور شخصی بھی۔ چونکہ خدا اور

عالم کے بیچ مناسبت کی کوئی بُنیاد موجود نہیں لہٰذا وہ معرفتِ سابقی کی مدد سے نہیں پہچانا جا سکتا۔ نتیجتاً بعض لوگوں کے خیال کے برعکس اُس کے بارے میں شاہد سے غائب پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ وہ مذکورہ بالا نکتے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ علم معلوم کے ساتھ ربط و اتصال کے مطابق مرتّب ہوتا ہے۔ جتنا معلوم اپنے غیر سے متمائز اور متغائر ہے علم بھی اُتنا ہی متمائز ہوگا ـــــ اور ایک چیز کا امتیاز دوسری چیز سے ہے یا تو باعتبارِ جوہریت ہوتا ہے، جیسے عقل کا نفس سے امتیاز، یا پھر باعتبارِ طبیعت جیسے آگ کا پانی سے، یا باعتبارِ ہیئت جیسے سیاہی اور سفیدی۔ یہ حصر عقلی ہے اور عقل کے لیے کوئی معلوم ایسا نہیں ہے کہ وہ ان تین مذکورہ جہات میں سے کسی ایک کے وسیلے سے اُس میں اور اُس کے غیر میں امتیاز نہ کرتی ہے۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس میں ان مذکورہ جہات میں سے کوئی ایک جہت بھی موجود نہ ہو، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان میں سے کوئی جہت ثابت نہیں؛ لہٰذا عقل کسی بھی وسیلے سے معرفتِ خداوندی سے بہرہ یاب نہیں ہو سکتی، چاہے وہ ذریعہ جُستجو اور تحقیق کا ہو خواہ فکر و نظر کا ـــــ مزید برآں یہ کہ فکر نظر اور دلیل دونوں ہی حسّ، بدیہیات یا تجربے کی محتاج ہیں اور اللہ تعالیٰ ان اُصولوں اور مدرکات کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتا جن کی یہ محتاج ہیں؛ چنانچہ عقل دلیل و بُرہان کے راستے سے معرفتِ خداوندی تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ فقط اِتنا جانتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور دُنیا اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے، جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

"یاایھا النّاس انتم الفقراء الی اللّٰہ واللّٰہ ھو الغنی الحمید۔"[۵۶]

بنا بریں جو لوگ یہ چاہتے ہوں کہ مغزِ توحید کی معرفت حاصل کریں اُنھیں چاہیے کہ قرآن کریم میں آنے والی آیاتِ توحید پر نظر کریں تاکہ اُنھیں معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو ان آیات میں کس طرح شناخت کروایا ہے، کیونکہ کوئی شخص کسی شئے کے بارے میں خود اس شئے سے زیادہ علم نہیں رکھتا۔ اِسی طرح اُنھیں یہ بھی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے رہیں کہ وہ اُنھیں اپنے علم سے آگاہ اور سرفراز کرے'

کیونکہ عقل تو اپنے بل پر اُس تک رسائی کی سکت نہیں رکھتی۔[۵۷]

## معرفتِ الٰہی کے راستے میں دلیل و بُرہان پر کشف و مشاہدہ کی فضیلت

اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت کے ضمن میں ابنِ عربی بھی دیگر صوفیہ اور عرفاؔ کی طرح کشف و مشاہدہ کے راستے کو دلیل و بُرہان کی راہ پر فضیلت دیتے ہیں اور علم مکاشفہ کو بدیہی اور ناقابلِ شبہ سمجھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ کی معرفت تک لے جانے والی دو ہی راہیں ہیں، تیسری کوئی موجود نہیں ـــــ اور جو کوئی بھی توحیدِ خداوندی کے مسئلے میں انھیں چھوڑ کر چلتا ہے، وہ مقلد ہے۔ پہلی راہ 'راہِ کشف' ہے کہ اُس سے حاصل ہونے والا علم، بدیہی ہے اور انسان اس علم کے کشف کے وقت اُسے اپنے اندر دریافت کرتا ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں دیکھتا نیز وہ اس علم کو محو کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور اس علم کے لیے اپنے اندر دریافت کردہ حجّت کے سوا وہ اور کوئی دلیل نہیں جانتا کہ اس سے سند پکڑے ـــــ اگرچہ ہمارے دوست ابوعبداللہ بن الکتانی ساکنِ شہرِ فاس کی طرح بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کشف میں اُنھیں دلیل بھی عطا ہوتی ہے اور مدلول بھی لیکن یہ بات ہر کشف کے لیے درست نہیں۔ کیونکہ بعض حضرات ایسے ہوتے ہیں کہ حقائق کو از راہِ شوق یا تجلّیِ الٰہی کے فیض سے بلا دلیل پا لیتے ہیں۔ یہ وہ جماعت ہے جس میں انبیاء و رُسل اور بعض اولیا شامل ہیں۔ دوسرا راستہ فکر و استدلال کے ذریعے بُرہانِ عقلی کا ہے، کیونکہ جو طریق کشف سے کم تر ہے۔ کیونکہ کبھی کبھی اہلِ نظر کی دلیل پر ایسے اشکالات وارد ہوتے ہیں جن سے دلیل کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس صورت میں ان شبہات کو حل کرنے، اشکالات کو رفع کرنے اور حقیقت کو واضح کرنے کے لیے تکلّف اور تاویل کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔[۵۸]

ابنِ عربی بھی دوسرے عرفاء کی طرح عارفین یا اُن کے الفاظ میں اہلِ حق یا اہل اللہ کے علوم کو معرفت کہتے ہیں[۵۹] اور اس راستے کو ہموار اور روشن راستہ سمجھتے ہیں اور تاکید کرتے ہیں کہ اس نوعِ علم میں شک و شُبہ کی گنجائش نہیں۔ اس کی دلیل غلطی سے محفوظ اور اس راہ کا مسافر حیرت سے مامون رہتا ہے۔ یہ راستہ عمل، تقویٰ اور سیر و سلوک سے حاصل ہوتا

یہی راستہ صحیح، روشن اور اطمینان بخش ہے نہ کہ راہِ فکر و نظر جس میں خطا و اشتباہ کا ہر وقت احتمال رہتا ہے۔ ابنِ عربی کا عقیدہ ہے کہ "اہلِ حق" اور "اہلِ عرفان" کے اختصاصی یعنی معرفت کی بنیاد سات مسائل پر ہے۔ اگر کوئی شخص ان سے آگاہی حاصل کر لے تو ان کی معرفت اُس کے لیے دشوار نہیں رہتی بلکہ حقائق میں سے کچھ بھی اس کے لیے پوشیدہ نہیں رہتا۔ وہ مسائل یہ ہیں :-

۱۔ معرفتِ اسمائے الٰہی

۲۔ معرفتِ تجلیاتِ الٰہی

۳۔ شرائع کی زبان میں اللہ تعالیٰ کے خطاب کی معرفت ،

اِس سہ گانہ معرفت کا مقصود یہ ہے کہ شرائع سماوی میں ہاتھ، پاؤں، چہرہ، آنکھ، کان رکھنا اور غصہ، تردد، رضا، تعجب، استہزاء، کوشش، بھاگنا، نیچے اترنا، ٹھہرنا اور اسی قسم کی صفاتِ مخلوقات اللہ کے بارے میں بیان ہوئی ہیں، لیکن اہلِ معرفت جانتے ہیں کہ مقامِ ذات میں حق تعالیٰ تمام اوصاف و خصوصیات سے منزّہ اور بلند ہے لیکن اُس کی تجلّی اعیانِ ممکنات میں ان اوصاف و صفات کو اپنے آپ سے متعلق کر لیتی ہے۔ اس اصول کی بنا پر شرائع تجلیات کی دلیل ہیں اور تجلیات اسمائے الٰہیہ کی؛ لہٰذا یہ سہ گونہ معرفت باہم مربوط ہے۔

۴۔ وجود کے نقص و کمال کی معرفت :

ابنِ عربی کے خاص عقائد میں ایک یہ ہے کہ نقصِ وجود کا سبب بھی کمالِ وجود ہے، کیونکہ اگر وجود میں کوئی کمی نہ ہو تو وہ کامل نہیں ہوگا بلکہ اگر نقص کا تحقق نہ رہا تو وجود ناقص رہ جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے وجودِ عالم کا کمال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اُس نے دُنیا کی ہر چیز کو اس کی خلقت عطا کی[۹۰]؛ یعنی کوئی چیز بھی اس سے رہ نہیں گئی؛ حتیٰ کہ نقص کو بھی خلق کیا گیا، اور یہی دُنیا کے کمال پر دلیل ہے۔

۵۔ اِنسان کی خود اپنے حقائق کی معرفت :

اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خود کو پہچانے اور اپنے ممکن ہونے، اپنے فقر و ذلّت،

اپنی محتاجی مسکینی اور عاجزی کو اللہ کے سامنے رکھے اور یہ جان لے کہ دُنیا میں اُس کا تصرف اور حکم اُس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات میں تو وہ کچھ بھی نہیں بلکہ یہ چیزیں حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اور اُسی کی قدرت سے ہیں، کیونکہ دُنیا میں صفتِ حق کے سوا کسی چیز کو حکم چلانے کی قدرت نہیں ____

۶۔ کشفِ خیالی کے اسباب اور عالمِ خیال متصل و منفصل کی معرفت :

ابن عربی معرفتِ حق کے لیے اس نوعِ علم کو ایک بڑا رکن جانتے ہیں اور اس کی یہ قسمیں قرار دیتے ہیں : عالمِ اجسام کا علم۔ یہاں عالمِ اجسام سے وہ عالم مُراد ہے جس میں امُورِ رُوحانیات ظاہر ہوتے ہیں، احوالِ جنّت کا علم، قیامت میں تجلّیِ الٰہی کا علم اور اُس تجلّی کے گوناگوں صورتوں میں بدلنے اور ظہور کرنے کا علم، جسمانی صورتوں میں معانی کے ظہور کا علم، مثلاً موت بصورتِ گوسفند یا علم بصورتِ شیر، خواب کی تعبیر کا علم، علمِ برزخ یعنی اُس جگہ کا علم جہاں انسان مرنے کے بعد سے اُٹھائے جانے تک رہیں گے وغیرہ۔

۷۔ امراض اور اُن کے علاج کا علم :

ابنِ عربی کے خیال میں یہ علم اُن مشائخ کے لیے نہایت ضروری ہے جو رُشد و ہدایت میں مشغول ہوں؛ کیونکہ یہاں امراض سے مُراد امراضِ نفس ہیں نہ کہ بدنی اور ذہنی۔ نفس کے امراض کی تین قسمیں ہیں۔ امراضِ اقوال، امراضِ افعال اور امراضِ احوال ـــ امراضِ اقوال یہ ہیں : غیبت، نکتہ چینی، افشائے راز، ایسی نصیحت جو باعثِ فضیحت ہو اور یہ صرف جاہلوں اور غرض پرستوں کا کام ہے۔ امراضِ افعال، دکھاوے کی نماز، دکھاوے کا ترک کیونکہ یہ ریا ہے یا لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی اچھا کام کرنا ـــ یہ اہل اللہ کے نزدیک شرک ہے[۹۱] ـــ امراضِ احوال یہ ہیں کہ صالحین کی صحبت اس لیے اختیار کی جائے کہ ان کی طرح خود بھی صالح مشہور ہو جائے یا عشقِ نفسانی و شیطانی کو عشقِ رُوحانی و ربّانی کی شکل میں پیش کرنا، یہ بھی امراضِ احوال میں داخل ہے[۹۲] ـــــ

## قلب محلِ معرفت ہے:

اس سے پہلے ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں کہ محلِ معرفت قلب ہے۔ اب ہم اسی چیز کے بارے میں جداگانہ عنوان قائم کر کے تفصیل بیان کریں گے۔ مسلمان عرفا، خصوصاً ابنِ عربی اور اُن کے پیرو کار حضرات نے قلب کو بڑے پُرشکوہ عنوانات اور خطابات سے تعبیر کیا ہے جس سے اُن کے فکر و عرفان میں اس کے بلند مقام کا اندازہ ہوتا ہے، اُن میں سے چند یہ ہیں: بیتِ حق[۶۳]، مشعرِ الٰہی[۶۴]، محلِ الہام، مکانِ علم و نور، شمع سرا پردۂ شاہی، آئینۂ نورِ الٰہی[۶۵]، ایمن آباد، گلشنِ خرّم فصیلِ محکم[۶۶] ——— ابنِ عربی اپنے رسالے "تحفۃ السفرہ الی حضرت البردہ" میں قلب کو معرفتِ حقائق اور آگاہیِ علوم کا مورد قرار دیتے ہیں اور اسے بالخصوص معارفِ ربّانی اور علومِ الٰہی کا مقامِ معرفت سمجھتے ہیں اور دوسرے تمام عرفا کی طرح تاکید کرتے ہیں کہ معرفتِ تامّہ اور عقلِ مستقیم اور مقامات کا حصول تب ہی ممکن ہے جب قلب کو آلودگیوں سے پاک کر دیا جائے، اور اُسے اغیار سے خالی کر لیا جائے[۶۷]۔

یہ تمام معنوی اوصاف، بڑے بڑے نام اور غیر معمولی قوّتیں جس قلب کے لیے بیان کی گئی ہیں، یہ بدن کا وہ حصّہ نہیں ہے جسے دل کہتے ہیں اور جو سینے میں بائیں طرف واقع ہے، بلکہ ان حضرات کی اصطلاح میں ان کی اپنی وضاحت کے مطابق اِس کا مدلول وہ غیر مادّی نورانی جوھر یا بالفاظِ دیگر لطیفۂ ربّانی ہے جسے اِس جسمانی قلب سے ایک طرح کا تعلق البتّہ حاصل ہے ———

عبدالرزاق کاشانی[۶۸]، محی الدّین ابنِ عربی کے ایک بڑے شارح ہیں، وہ قلب کی یوں تعریف کرتے ہیں: قلب وہ مجرّد جوہرِ نورانی ہے جو رُوح اور نفس میں واسطے کا کام دیتا ہے۔ حکماء اسے نفسِ ناطقہ کا نام دیتے ہیں جس سے اِنسانیت کا تحقّق ہوتا ہے۔ اس کا باطن رُوح ہے اور اس کا ظاہر اور اس کا مرکب نفسِ حیوانی ہے[۶۹]۔

شریف جرجانی[۷۰] نے نفس کی تعریف یوں کی ہے: ایک لطیفۂ ربّانی جو اس قلبِ صنوبری سے کہ سینے میں بائیں طرف واقع ہے، تعلق رکھتا ہے۔ یہ حقیقتِ انسانی ہے۔

ہے، حکماء اِسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ اس کا باطن رُوح ہے اور نفسِ حیوان اُس کی سواری ہے[۱۱]۔"

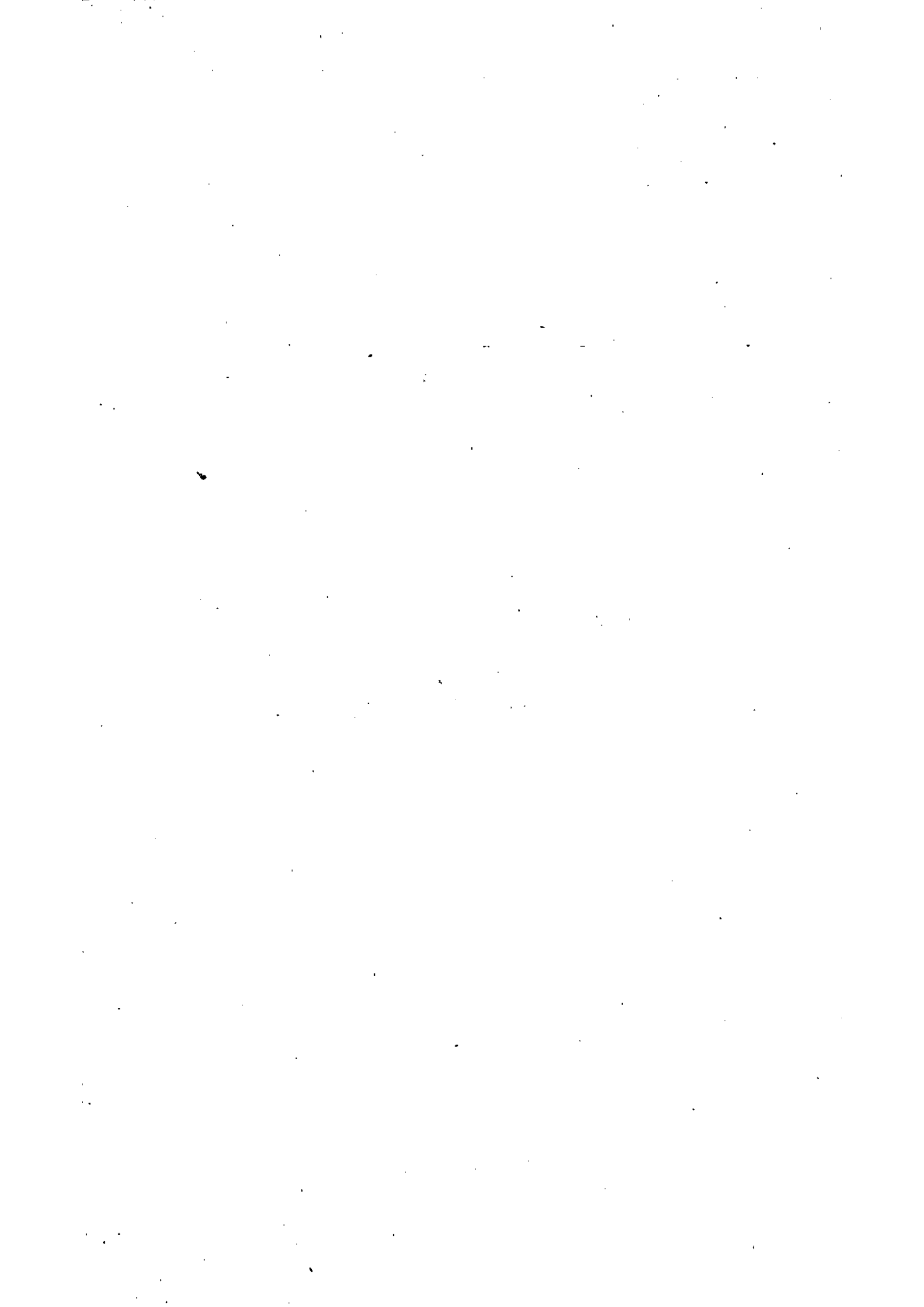
ابنِ عربی کے ایک اور شارح داؤد قیصری[۲] مذکورہ بالا تعریفات سے قدرے واضح تر اور دقیق تر تعریف یُوں کرتے ہیں: "قلب کا اطلاق نفسِ ناطقہ کے ایک مرتبے پر ہوتا ہے۔ اس مرتبے میں نفس جب چاہے کلّی اور جزئی معانی کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ یہ وہی مرتبہ ہے جسے حکماء نے عقلِ مستفاد کہا ہے[۳]۔" اِس کے باوجود یہ چیز پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اہلِ عرفان کی تحریروں میں عموماً اور ابنِ عربی کی عبارات میں خصوصاً قلب کو مذکورہ بالا معانی سے زیادہ وسیع مفہوم میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ حضرات قلب کو حقیقتِ جامعہ انسانی سمجھتے ہیں جو حضراتِ خمسہ[۴] کو جامع ہے، اور اسے ھویّتِ ذات اور اسماء و صفات کا مظہر جانتے ہیں[۵]۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قلب عدلِ الٰہی کا مظہر، احدیت کی صورت اور ظاہر و باطن کا جامع ہے، اور زمین و آسمان بلکہ رحمتِ الٰہی سے بھی زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے[۶]۔ آخر الامر یہی عرشِ رحمٰن ہے اور اگر اسے جلا و صفا حاصل ہو جائے اور یہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارفِ ربّانی اور علومِ الٰہی اس میں جلوہ گر ہو جائیں[۷]۔ ابو حامد غزالی احیاء علوم الدّین میں لکھتے ہیں کہ طریقِ آخرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علمِ مکاشفہ اور علمِ معاملہ ——— علمِ مکاشفہ علمِ باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا۔ یہ صدّیقین اور مقرّبین کا علم ہے اور ایک نُور ہے کہ جب قلب بُری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے تو یہ اُس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذاتِ الٰہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور اس کی صفاتِ کاملہ و دائمہ اور اسی طرح دُنیا و آخرت کی تخلیق میں اس کی حکمتیں سمجھ میں آ جاتی ہیں اور نبی اور نبوّت کے معنی، انبیاء کے لیے فرشتوں کا ظہور اور وصولِ وحی کی کیفیت اور زمین و آسمان کے ملکوت کی معرفت نصیب ہو جاتی ہے۔ ان حقائق کے اصول کی تصدیق کے بعد بھی لوگ کسی ایک بُنیاد پر جمع نہیں ہوتے، لہٰذا علمِ مکاشفہ کا مقصود یہ ہے کہ پردے اُٹھ جائیں اور یہ علم رکھنے والوں کے لیے اشیاء میں ظہورِ حق آشکار ہو جائے۔ یہ راستہ شک و شبہ

سے پاک ہے اور آدمی کے لیے یہ علم حاصل کرنا ممکن ہے بشرطیکہ اُس کا آئینۂ دل دُنیا کی کثافتوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ علمِ طریق آخرت کا مقصود اسی آلودگی سے آئینۂ دل کو پاک کرنا ہے، کیونکہ یہ آلودگی اللہ تعالیٰ اور اُس کے صفات و افعال کی معرفت کے لیے آڑ بن جاتی ہے، اور قلب کی یہ صفائی اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک نفسانی خواہشات سے پرہیز نہ کیا جائے اور ہر حال میں انبیاء کی اقتدا نہ کی جائے جتنا قلب روشن اور پاک ہوگا، اُسی قدر اُس پر حق تعالیٰ کی جانب سے مکشوفات اور انوارِ حقائق وارد ہوں گے۔ عزالدین محمود بن علی کاشانیؒ اپنی کتاب "مصباح الهدایه ومفتاح الکنایه" میں لکھتے ہیں: "دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرتِ حق کے آداب کی محافظت کرنے سے مشروط ہے، جیسا کہ بعض کتبِ سماوی میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے بنی اسرائیل یہ مت کہو کہ علم تو آسمان میں ہے، اُسے آسمان سے کون اُتار کر لائے اور مت کہو کہ علم سمندروں کے پار ہے، کون سمندر عبور کرے اور اُسے لے کر آتے۔ علم تو تمھارے دلوں میں بٹھا دیا گیا ہے۔ میرے حضور میں صدیقوں کے اخلاق اور اہلِ روحانیت کے آداب لاؤ، علم تمھارے دلوں کے اندر سے خود پھوٹ نکلے گا؛ حتّٰی کہ تمھارے سارے وجود پر چھا جائے گا۔"

پہلے بھی بارہا ذکر ہوا ہے اور ذیل کی عبارت میں بھی بیان ہوگا کہ ابنِ عربیؒ نے بھی اپنی کتابوں اور دیگر تحریروں میں قلب اور صفاتِ قلب کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور ان معارفِ الٰہیہ کی تحسین کی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے عارف کے صفا یافتہ قلب پر ہویدا ہوتے ہیں اور اُن کو دیگر علوم و معارف پر ترجیح دی ہے جو فکر و نظر سے حاصل ہوتے ہیں، پھر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان کے اور اُن کے ساتھیوں کے علوم فکر و نظر کی راہ سے حاصل نہیں ہوئے بلکہ فیض و موہبتِ الٰہی سے۔ اللہ تعالیٰ علی الدّوام، فیّاض اور وہّاب ہے اور قلبِ مصفّا بھی مسلسل قبولیّت کی قابلیّت رکھتا ہے کیونکہ جب قلب میل کچیل سے پاک ہو جاتا ہے اور تمام اغیار حتّٰی کہ فکر و نظر سے بھی خالی ہو جاتا ہے تب انوارِ غیبی اور معارفِ الٰہی اُس کی پاکیزگی اور خلوص کے تناسب سے اُس میں جلوہ گر

ہوتے ہیں؛ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ آنِ واحد میں اتنے علوم و معارف اُس پر ظاہر ہوں کہ جنھیں ضبطِ تحریر میں لانے کے لیے ایک طویل مدت بھی کافی نہ ہو سکے[۸۱]۔ اس معاملے میں ابنِ عربیؒ کے افکار اور تعمقِ نظر تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ دوبارہ اُن کی عبارت نقل کر دی جائے۔ اپنی کتاب "التدبیرات الالٰہیہ" میں جہاں اُنھوں نے یہ لکھا ہے کہ عالمِ شہادت کا محرّک عالمِ ملکوت ہے اور عالمِ شہادت میں حرکت و سکون، اکل و شرب اور کلام و سکوت جو کچھ بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ عالمِ غیب سے نمو پاتا ہے؛ کیونکہ کوئی حیوان اپنے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرتا اور ارادہ عملِ قلب ہے[۸۲] اور قلب عالمِ غیب سے ہے[۸۳]۔ یہ درج کرنے کے بعد وہ تاکید کرتے ہیں کہ حرکت اور اس کے امثال عالمِ شہادت سے ہیں اور عالمِ شہادت کا ادراک معمولاً حسّیات کے ذریعے کیا جاتا ہے لیکن عالمِ غیب یا تو خبرِ شرعی کے ذریعے جانا جاتا ہے یا نظرِ فکری کے ذریعے ——— عالمِ غیب کا ادراک بصیرت کی آنکھ سے ہوتا ہے اور عالمِ شہادت کا بصارت کی آنکھ سے۔ جس طرح بصارت عالمِ شہادت کو اُس وقت تک نہیں دیکھ سکتی جب تک کہ اندھیرے اور اسی طرح کے دیگر پردے اُٹھ نہ جائیں اور سورج کی روشنی یا چراغ یا ایسی ہی کوئی اور روشنی چمکنے نہ لگے، اسی طرح بصیرت کی آنکھ کے حجابات ہوس و شہوات، اغیار میں مشغولی وغیرہ ہیں جو اُس کے اور ملکوت یعنی عالمِ غیب کے ادراک کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ جب انسان اپنے دل کے آئینے پر توجّہ کرتا ہے اور مختلف ریاضات و مشاہدات سے اُسے جلا دیتا ہے، اس حد تک کہ اُس سے تمام حجابات ہٹ جائیں اور اُس کا نور اُس نور سے مل جاتے جو عالمِ غیب پر چمک رہا ہے، یعنی وہ نور جس کی روشنی میں اہلِ ملکوت دیکھتے ہیں اور وہ ایسا ہی ہے جیسے عالمِ محسوس کے لیے نورِ خورشید، اس حالت میں غیب کی چیزیں اپنا آپ آشکار کر دیتی ہیں۔ بصارت اور بصیرت کے درمیان بڑا گہرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ دیوار، نزدیکی، زیادہ دوری اور کثیف اجسام محسوس کرنے والے اور محسوس کیے جانے والے کے درمیان آڑ بن سکتے ہیں، کیونکہ عادتاً اس کی علّت دیکھنے والے کی کوتاہی ہے، لیکن یہ موانع بھی انبیاء اور

اولیاء کے لیے گاہے رفع ہو جاتے ہیں، جیسے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا: "انی اراکم من وراء ظہری" ــــ اور یہ خرقِ عادت اولیاء کے لیے آغازِ سلوک اور ابتدائے مکاشفات میں ظاہر ہوتا ہے کیونکہ مکشوف ہونے والی اوّلین چیزیں محسوسات میں سے ہوتی ہیں، مثلاً مغرب کے کسی گوشے میں ہوتے ہوئے مکّہ میں کسی شخص کو دیکھنا یا کعبے کا مشاہدہ کرنا ــــ اس قسم کا کشف مریدوں کے ابتدائی احوال میں بہت ہوتا ہے؛ البتّہ یہ عالم بصیرت نہیں، کیونکہ اس کے اور چشمِ بصیرت کے درمیان نہ تو مسافت موجود ہے نہ قرب و بعد، بلکہ صرف ہوائے نفسانی اور مادّی کثافت اور آلودگی کا ایک حجاب ہے کہ جب یہ مجاہدات کے وسیلے سے اُٹھ جاتا ہے تو اخبارِ غیب کا نُور ظاہر ہوتا ہے۔[۵۸۴]

---

# باب ۲

# وُجود کے مفہُوم اور اُس کے مصداقات کے بارے میں ایک بحث اور ابنِ عربیؒ کے تصوّف میں وحدتِ وُجود کا بیان

چونکہ ابنِ عربی کے عرفانی نظام کی بُنیاد وجود اور اُس کی وحدت کی معرفت ہے، لہٰذا مناسب ہوگا کہ ان کے عقیدۂ وحدت الوجود پر لکھنے سے پہلے کچھ باتیں وجود کے مفہوم اور اس کے افراد و مصداقات کے بارے میں کر دی جائیں تاکہ وحدت الوجود کے بیان کی زمین ہموار ہو جائے۔

## وُجود کا مفہوم اور اس باب میں مختلف اقوال کا بیان

اس بارے میں کلام، فلسفہ و عرفان کی کتابوں میں چار اقوال ملتے ہیں:-

۱- وجود کا مفہوم بدیہی ہے بلکہ اوّلِ اوائل، اعرفِ معارف اور بدیہیات میں یقینی بدیہی ترین ہے، حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔ اسی لیے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے۔ البتہ ان لوگوں کی تحریروں میں اس بداہت کے بارے میں عبارتیں ملتی ہیں جو دلیل و بُرہان سے مشابہ تو ہیں مگر خود دلیل و بُرہان نہیں بلکہ انھیں تنبیہہ و تائید کے درجے میں رکھا جا سکتا ہے۔ یہ حضرات وجود کی تحدید و تعریف کو صحیح معنوں میں ممکن نہیں سمجھتے تھے اور بعض حکماء اور متکلمین کی کتابوں میں وجود کی جو تعریفات اور حدود ملتی تھیں[1]، انھیں تعریفِ لفظی یا شرحِ اسمی[2] سمجھتے تھے۔

۲- وجود کا تصوّر بدیہی ہے لیکن اس کی بداہت پر حکم لگانا نظری ہے، یہاں دلیل و بُرہان

کی ضرورت پڑتی ہے[3]۔

۳۔ وجود کا تصوّر نظری ہے۔

۴۔ وجود کا تصوّر ممکن ہی نہیں تو بدیہی کہاں سے ہوگا؛ لہٰذا قولِ اوّل کو حق ماننا پڑے گا کہ مفہوم وجود بسیط ترین مفہوم ہے اور مرکّب مفاہیم کے برعکس نفس میں بلا واسطہ نمودار ہو کر ارتسام پاتا ہے۔ یہ ہر قسم کی ترتیب و تحدید سے دُور ہے۔ نفس میں اس کا حصول آسان بھی ہے اور واضح و روشن بھی ـــــ تمام مسلمان فلسفیوں، متکلّمین اور عرفائ نے اس چیز کو قبول کیا ہے اور ہم نمونے کے طور پر اُن کے اقوال و تحریرات میں سے چند یہاں پیش کرتے ہیں؛ مشائیانِ اسلام کے سرخیل ابنِ سینا اپنی کتاب "شفائ" میں مفہوم وجود کی بداہت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وجود کے معانی نفس میں ارتسامِ اولی کے ساتھ مرتسم ہوتے ہیں اور ارتسام کی یہ قسم اُن ارتسامات سے جُدا ہے جو اشیائے اعرف سے خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں۔ جیسے کہ بابِ تصدیقات میں کچھ مبادی اولیہ ہوتے ہیں جن کی تصدیق بلا واسطۂ غیر ضروری اور بدیہی ہے مگر اُن کے غیر کی تصدیق انہی کے واسطے سے ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح کچھ ایسے تصوّرات بھی ہوتے ہیں جو مبادیِ تصوّرات ہیں اور بلا واسطۂ غیر تصوّر میں آتے ہیں لیکن ان کے غیر کا تصوّر ان سے وابستہ ہے، کیونکہ اگر ہر تصوّر کسی دوسرے تصوّر پر منحصر ہو اور دونوں کے درمیان کوئی ضروری اور بدیہی تصوّر نہ ہو تو اس صورت میں تسلسل یا دور لازم آئے گا جو باطل ہے[4]۔

ـــــ اسی طرح اس نامور فلسفی نے اپنی کتاب "نجات" میں بتایا ہے کہ موجود ہر شرح کا مبدءِ اوّل ہے، اس لیے خود اس کی کوئی شرح نہیں بلکہ اس کا تصوّر بھی نفس میں بلا واسطہ طور پر پیدا ہوتا ہے اور اس کی شرح سوائے شرح اسمی کے ممکن نہیں[5]۔ قطب الدین شیرازی[6] نے بھی وجود کے تصوّر کو بدیہی بلکہ بدیہی ترین اور معروف ترین بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ موجود کی تعریف اور بیان میں یہ کہنا کہ "وہ یا تو فاعل ہے یا

منفعل"، یا یہ کہنا" یہ وہ پہلی چیز ہے جو حادث وقدیم میں منقسم ہوتی ہے" درست نہیں، کیونکہ فاعل اور منفعل کی تعریف میں موجود پر کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور کرنا پڑے گا......
اسی طرح حادث و قدیم کی تعریف بھی وجود کے بغیر نہیں ہو سکتی، یعنی حادث وہ جس سے پہلے عدم ہے، اور قدیم وہ جس سے پہلے عدم نہیں ہے[۷] سعد تفتازانی[۸]، اسلام کے ممتاز متکلم، بھی "شرح مقاصد" میں لکھتے ہیں: "حق یہ ہے کہ تصورِ وجود بدیہی ہے اور اس بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے اور ہر صاحب عقل جو اس تصور کی طرف متوجہ ہوگا بغیر کسی کسب واکتساب کے اس بداہت تک پہنچ جائے گا۔ حتیٰ کہ تمام حکمائے متفقہ طور پر حکم لگا دیا ہے کہ کوئی شئے وجود سے بڑھ کر معروف نہیں ہے، اس حکم میں اُنھوں نے استقراء کے طریق پر اعتماد کرتے ہوئے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس طرح کا استدلال اس مطلوب کے اسباب کے لیے کافی ہے ___ چونکہ جب عقل اپنے معقولات میں کوئی ایسی چیز پانے میں عاجز رہ جاتی ہے جو وجود سے زیادہ معروف بلکہ اس کے برابر ہی معروف ہو، تو یہ حقیقت ثابت ہو جاتی ہے کہ عقل کے نزدیک وجود تمام اشیاء سے زیادہ واضح و روشن ہے[۹]۔ علاوہ ازیں صوفیوں اور عارفوں کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے شارحین و مقلدین مثلاً داؤد قیصری[۱۰]، سید حیدر آملی[۱۱]، صائن الدین ترکہ اصفہانی[۱۲] اور ان کے علاوہ صدر المتألہین، صدرا شیرازی[۱۳] اور اُن کے شاگرد اور پیروکار مثلاً ملا عبدالرزاق لاہیجی[۱۴] اور ملا ہادی سبزواری[۱۵]، سبھی نے بہت خوبصورت اسلوب اور بلیغ زبان میں اسی بات کی تائید کی ہے ___
ان تمام اقوال کو نقل کرنے سے یہاں ہم اس لیے گریز کریں گے کہ عبارت زیادہ طویل نہ ہو جائے ___

**وجود کا اپنے مصداقات پر صادق آنا: اس مبحث میں وارد شدہ اقوال،**

عرفان، فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں اور رسالوں میں وجود کے اپنے افراد اور مصداقات پر صادق آنے کے بارے میں بہت سے اقوال ملتے ہیں، جن میں سے چند اہم مختصراً نیچے نقل کریں گے:

۱۔ پہلا قول یہ کہ اور تمام مصداقات کی نسبت مفہوم وجود کی صداقت خواہ واجب کے بارے میں ہو خواہ ممکنات کے، ایک اشتراکِ لفظی ہے، بایں معنی کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شے کا وجود اُس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنی کیا ہیں: حیوانِ ناطق، وجودِ اسپ، حیوان صاہل ــــ وجودِ آب: جسمِ مائع جو بالطبع بارد ہے ــــ اِس بات کے قائل اکثر اشعری متکلمین[۱۶] گزرے ہیں جو وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل رہے ہیں، اور نتیجۃً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک ہی مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کے لیے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنی یا خصوصیت نہیں ہے[۱۷] ــــ

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود، واجب اور ممکن کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے؛ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ واجب کے معاملے میں وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکن کے سلسلے میں کچھ اور ــــ البتہ ممکنات کی قسموں میں اس کا ایک ہی معنی اور مفہوم ہے[۱۸] ــــ

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاقات میں وجود مشترکِ معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک ہی مفہوم اور معنی ہے جو اُس کے جملہ مصداقات پر، خواہ واجب ہو یا ممکن، اُسی معنی و مفہوم میں صادق آتا ہے۔ یہ قول دوسرے اقوال کی نسبت زیادہ محکم نظر آتا ہے اور اکثر فلسفی، متکلّم اور عارفین نے اسی کو قبول کیا ہے، بلکہ اُن میں سے چند نے تو اسے قریب اَز اولیات[۱۹] بلکہ اولیات ہی میں شمار کیا ہے[۲۰] اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں اس کے بارے میں تفصیل سے بحث واستدلال اور تاکید وتنبیہہ کی ہے ــــ اور اس کے اثبات میں اکثر نے یہ نکتہ ضرور اُٹھایا ہے کہ ہر موجود میں دوسرے موجود کے لیے مناسبت پائی جاتی ہے جو موجود اور معدوم کے درمیان متحقّق نہیں؛ کیونکہ یہاں ہمیں اس مبحث میں مفصّل گفتگو نہیں کرنی، بلکہ صرف اِشارہ کرنا

ہے؛ لہٰذا ہم اپنی گفتگو مختصر کرتے ہوئے تفصیل جاننے کے خواہشمند قارئین سے گزارش کریں گے کہ وہ مزید معلومات کے لیے کلام و فلسفہ و عرفان کی کتابوں سے رجوع فرمائیں۔[۲۱] مذکورہ بالا قول کے قائلین میں جمہورِ متکلمین، فلاسفہ اور عارفین ہیں، اور اُن کا یہ قول دیگر اقوال سے زیادہ مضبوط نظر آتا ہے؛ البتہ یہ حضرات وجود کے مصداقات اور افراد کے ضمن میں ایک دوسرے سے مختلف آراء رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ وجود کے لیے خارج میں سرے سے کوئی فرد متحقق ہی نہیں، وجود کی کثرت حصص کے واسطے سے ہوتی ہے اور حصص بھی ماہیت پر اضافی ہیں اور امورِ ذہنی، اس حیثیت سے کہ تقیید داخل اور معتبر ہے، اور قید خارجی اور نامعتبر۔ پس ذہن سے باہر وجود کا نہ کوئی عین ہے اور نہ کوئی اثر؛[۲۲] حتّٰی کہ ذاتِ واجب میں بھی، جو ان کے خیال میں ان ماہیات سے خارج ہے جن سے وجود منتزع ہوتا ہے ـــــ واجب تعالیٰ کی ماہیّت کی نہایت مجہول الکنہ ہے، بلاجہت ہے اور اپنے سے غیر ہر شئے کے اعتبار سے منزّہ ہے۔ دوسری طرح بیان کیا جائے تو خود واجب تعالیٰ کی ذات سے وجود کا مفہوم منتزع ہوتا ہے؛ ان حضرات کے نزدیک وجوب وجود کے معنی بھی یہی ہیں۔ لیکن ممکنات کی ماہیت سے بھی، جو اپنی مجعولیت کی جہت سے معلوم الکنہ ہیں، ایک مفہوم وجود منتزع ہوتا ہے ـــــ جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، یہ قول وجود کی اصالتِ ماہیت اور اعتباریت سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس کے قائلین اکثر متکلمین ہیں، کچھ اور لوگوں کا اعتقاد ہے کہ وجود کے لیے حصّوں سے ماوراء جو امورِ ذہنی ہیں اور محض اپنی اضافیت اور اعتبار سے کثرت پاتے ہیں، ذہن سے خارج میں ایک فرد موجود ہے اور ایک حقیقت متحقق ـــــ اور وہ واجب تعالیٰ ہے؛ مگر ممکنات انھیں حصّوں سے عبارت ہیں اور اُن پر لفظِ وجود کا اطلاق یا اس اعتبار سے ہے کہ وہ حصصِ وجود ہیں یا پھر وجودِ واجب کے ساتھ اُن

کے انتساب کی جہت سے۔ اسی طرح ممکنات میں موجود کے معنی وجود سے نسبت رکھنے والے کے ہیں، جیسے موجی، گوالا، عطار، لبقال وغیرہ الفاظ ہیں کہ ان اوصاف رکھنے والوں پر ان کا اطلاق ہوتا ہے، باین اعتبار کہ ان کا انتساب ان مشتقات کے مبادی سے ہے۔ ان کے نزدیک مشتق، شئ کے مقابلے میں عام ہے، کیونکہ تمام مبداءِ اشتقاق اسی پر قائم ہیں، مثلاً کاتب، کہ کتابت اس سے قائم ہے اور وہ شئ جو کسی مبدء اشتقاق پر منحصر ہو جیسے عطار اور حداد کہ عطر اور حدید سے نسبت رکھتے ہیں اور خود مبدء سے اس طرح منسوب ہیں جیسے وجود کا فردِ محقق جسے ہم عینِ وجود کے معنی میں موجود کہتے ہیں پس جب موجود کا اطلاق وجود پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی عینِ وجود ہی کے نکلتے ہیں؛ اور جب اس کا اطلاق ماہیت پر ہوتا ہے تو اُس کے معنی منسوب بہ وجود کے ہوتے ہیں۔ یہ قول اگرچہ تمام متألہین کے مذاق پر پورا نہیں اُترتا، تاہم اُسے "ذوقِ تألہ" یا "ذوقِ متألہین" ہی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ وجود واحد اور حقیقی ہے اور اس میں کسی طرف سے کثرت نہیں پائی جاتی؛ نہ انواع کے حوالے سے، نہ افراد کے حوالے سے اور نہ مراتب کے لیکن موجود جو ماہیت سے عبارت ہے تعدد و تکثر رکھتا ہے اور اس کی موجودیت وجودِ واحد محقق سے اُس کے انتساب کے معنی میں ہے نہ کہ کسی خاص امکانی وجود سے۔

پس وجود کی وحدت اور موجود کی کثرت کے اِس قول کا لبِّ لباب حقیقتہً وجود سے منسوب ہے جسے اصطلاح میں توحیدِ خاص الخاص کا نام دیا گیا ہے۔ محققین میں سے بہت سے لوگ مثلاً محقق دوانی، قطب الدین رازی، محقق داماد اور صدرالشیرازی اپنے فلسفیانہ افکار کے آغاز میں اِس قول کے معتقد رہے ہیں لیکن چونکہ اس قول کی مُبنا د اصالت ماہیت ہے؛ لہٰذا صدرا نے اصالتِ ماہیت کے قول کو ترک کر کے اصالتِ وجود کا قائل ہونے کے بعد اُس کے ساتھ ساتھ ذوق التألہ کے قول سے بھی رجوع کر لیا، اور ٹھیک ہی

کیا کیونکہ ذوق التألہ اصالتِ وجود سے مناسبت نہیں رکھتا۔ جب کہ اصالتِ وجود ہی قولِ برحق ہے۔ نیز ذوق التألہ اس چیز کو مستلزم ہے کہ اصالتِ وجود واجب میں ہے اور اصالتِ ماہیت ممکنات میں، اور یہ چیز حکمت کے اصُول سے سازگاری نہیں رکھتی، کیونکہ اس سے تو دو مختلف انواع تحقّق کے ذرجے میں ایک ہو جاتے ہیں۔

ان میں سے کچھ اس بات کے قائل تھے کہ وجود کے افراد اور مصداقات متعدد ہوتے ہیں اور وجود کے یہ تمام افراد خارج میں (بھی) بالاصالت متحقق ہوتے ہیں اور ماہیات ان کی تابع ہوتی ہیں اور اُن سے منتزع ——— اس قول کے قائلین بھی دو گروہوں میں بٹے ہوتے ہیں۔ ایک گروہ جو مشائیین پر مشتمل ہے یہ کہتا ہے کہ متعدد کثیر اور بسیط افرادِ وجود ایک دوسرے سے متباین ہیں اور یہ تباین نفسِ ذات اور کلیتِ ذات سے ہے نہ کہ فصل، صنف اور تشخص سے ——— جیسے فصولِ اخیرہ[۲۳]، اور اجناسِ عالیہ[۲۴] کا تباین ہے کہ مفہومِ وجود کے علاوہ کسی اور سطح پر باہم اشتراک نہیں رکھتے۔ ان حضرات کے قیاس کے مطابق اگر افرادِ وجود باہم متبائن نہ ہوں، تو اپنے وجود کا جواز کھو بیٹھیں گے اِس طرح علّت کے لیے الگ اور اس کے معلول کے لیے جُدا وجود ماننا ہوگا اور یوں ترجیح بلا مرجّح لازم آئے گی جو عقلاً ناجائز ہے، البتہ تباین کو کلیّتِ ذات سے سمجھتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر تباین فصول میں واقع ہو تو اِس سے وجود کا مرکّب ہونا لازم آئے گا جب کہ دلائل کا اقتضا ہے کہ وجود بسیط ہو، اور اگر تباین اصناف اور مشخّصات میں واقع ہو تو لازم آتا ہے کہ سب وجود، مطلق کے اصناف یا اشخاص ہوں اور اس طرح مطلق وجود ان کی نوع ٹھہرے گا جب کہ اصولِ حکمت کی رُو سے وجود نوع نہیں ہو سکتا مختصر یہ کہ یہ حضرات کثرتِ وجود و موجود کے قائل ہوئے ہیں اور اُن کی توحید اصطلاحاً توحید عامی ہے۔ دوسرا گروہ پہلوی مفکرین اور صدر المتالہین صدرا شیرازی اور ان کے پیروکاروں کا ہے۔ جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے سبھی افراد اپنی بنیاد میں اور عدم کو رفع کرنے والی حقیقت کے اعتبار سے مشترک ہیں اور ان میں اسباب تشکیک مثلاً شدّت و ضعف اور تقدّم و تاخر کی بنا تمایز پیدا

ہوتا ہے یعنی وجود حقیقتِ واحدہ ہے اور مقول بہ تشکیک، اس کے مختلف مراتب اور درجات ہیں۔ ایک مرتبے میں یہ واجب ہے اور دوسرے میں ممکن — ایک درجے میں علّت ہے اور ایک میں معلول، ایک مرتبے میں مجرّد ہے اور دوسرے میں مادّہ، اور بالآخر ایک مرتبے میں جوہر ہے اور دوسرے میں عرض۔ حاصلِ کلام یہ کہ وجود میں تشکیک، تشکیکِ خاص ہے یعنی یہ کہ اس میں جو چیز مابہ الامتیاز ہے عین وہی مابہ الاشتراک بھی ہے تاکہ وجود میں ترکیب نہ لازم آئے۔ یہ بات ذہن نشین کروانے کے لیے اعداد، انوار اور حرکات وغیرہ کے مراتب سے استفادہ کرنا چاہیے۔ اس قول کا حاصل وحدت فی الکثرت الوحدت اور کثرت بعض متألہین کے قول کے مطابق ذوق التألہ کا تقاضا ہی ہے اور اسے توحیدِ اخص الخواص کہنا چاہیے[۲۵] — وہ لوگ جو یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وجود کے لیے خارج میں فرد اور حقیقت متحقق ہے، وحدت الوجودی صوفیاء ہیں جن کے سرخیل ابن عربی ہیں۔ یہ طائفہ اپنے عقیدے کو "وحدتِ وجود و موجود" کا عنوان دیتا ہے جس کے دلائل اور معانی بہت پھیلاؤ رکھتے ہیں۔ اس باب میں کثرت سے اقوال موجود ہیں جن میں سے بعض کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے، محض اقوال پیشیں پر اساس رکھتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ہی کچھ ایسے اقوال بھی پائے جاتے ہیں جو ایک منفرد اور مستقل حیثیت کے حامل ہیں۔ بہر حال مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "وحدتِ وجود و موجود" کے مفاہیم اور معانی پر اجمالاً ہی سہی مگر گفتگو ضرور کی جائے تاکہ ان حضرات کے کلام کے مطالب اور اُن کی مُراد صحت کے ساتھ واضح ہو جائے۔ اس مسئلے کا ایک پہلو یہ ہے کہ وحدت سے یہ حضرات وحدتِ شخصی و فردی مُراد لیتے ہیں اور موجود سے حقیقتِ وجود کا واجد یعنی پانے والا، مطلب یہ ہوا کہ حقیقتِ وجود و موجود اصلاً تو وہی واجب تعالیٰ ہے اور اُس کے ماسوا یعنی ممکنات موجود تو ہیں لیکن ان کا وجود انتزاعی اور انتسابی ہے، بایں معنی کہ ممکنات کی مجعولیت کے بعد ہی عقل ان سے وجود کا مفہوم انتزاع کرتی ہے۔ بنا بریں جب موجود کے لفظ کا اطلاق ممکنات پر کیا

جاتا ہے تو اس کا مطلب یا تو منتسب بہ وجود حقیقی ہوگا یا مفہوم وجود کا پانے والا نہ کہ حقیقتِ وجود کا۔ اسی وجہ سے یہ ٹھیک وہی قول بن جاتا ہے جو ذوق التالہ سے منسوب ہے اور جس کے بارے میں ذکر ہوا کہ وہ اصالتِ ماہیت کے تو مطابق ہے مگر اصولِ حکمت پر پورا نہیں اُترتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وجودِ واحد سے مُراد حقیقتِ وجود یعنی دافعِ عدم حقیقت ہے اور وہ واحد ہے، اور اس کی وحدت بسیط اور اصلی ہے جب کہ موجود کا مطلب ہے اُس اصل اور اس حقیقت کو پانے والا اور وحدت موجود کہنے سے مُراد وحدتِ شخصی نہیں ہے بلکہ وحدتِ اصلی پس موجودِ واحد سے مُراد وہ موجود ہے جو مقیّد اور منضم ہو کر نہیں بلکہ بالذات اس دافعِ عدم حقیقتِ واحدہ کو پا لیتا ہے۔ اس حقیقت کے مراتب، افراد اور مصداقات کثیر ہیں۔ جن کی حیثیت اس کے معلولات کی ہے۔ اس اعتبار سے یہ قول پہلوی مفکّرین نیز مُلّا صدرا اور ان کے متبعین کے اقوال کے نزدیک پہنچ جاتا ہے۔ ممکن ہے ان لوگوں کی مُراد یہ ہو کہ وجود کے افراد و مصداقات متحقق فی الخارج ہیں اور موجوداتِ خارجی خواہ واجب ہو یا ممکن، جوہر ہو یا عرض کثیر اور متعدد ہیں۔ صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقتِ وجود اور وجودِ حقیقی ہے یا بالفاظِ دیگر خدا صرفِ ہستی[۲۶] اور نفسِ طبیعتِ وجود ہے اور ماسوا یعنی جمیع ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلّی اور اکتسابی ہے۔ پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجودِ واحد سے اُن کی مراد وجودِ اصلی و حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے نہ کہ وحدتِ نوعی اور موجودِ واحد سے ان کی منشا اصلِ وجود کا پانے والا ہے۔ اس طرح یہ چیز واضح ہو جائے گی کہ پہلے دو پہلوؤں سے یہ تیسرا پہلو مختلف ہے۔ پہلی شق سے اس کا فرق یہ ہے، جیسے کہ مذکور ہوا کہ پہلے قول کے مطابق لفظ موجود سے مُراد ممکنات میں منتسب بہ وجودِ حقیقی یا واجدِ مفہوم وجود؛ لہٰذا اس توجیہہ کی بُنیاد پر لازم آتا ہے کہ ممکنات میں موجود کا مطلب موجود بہ وجودِ ظلّی و تبعی ہو ——— ان دونوں اقوال میں فرق یہی ہے کہ قولِ دوم کے مطابق وحدت، وحدتِ نوعی ہے جب کہ قولِ اوّل

کی رُو سے وحدت، وحدتِ شخصی ہے۔ پہلے قول کو دیکھیں تو وجود مشکّک[۲۸] ہے لیکن اس کی تشکیک، تشکیکِ خاصی ہے۔ جب کہ دوسرے قول کے مطابق فی الواقع وجود کو تعدّد ہی لاحق نہیں ہے تو اطوء[۲۹] یا تشکیک[۳۰] تو دُور کی بات ہے۔ اس توجیہہ کی بُنیاد پر یہ قول دیگر تمام اقوال سے ممتاز ہے اور ایک مستقل حیثیت کا حامل، اور حق بھی یہی ہے کہ وحدتِ وجود و موجود سے عرفا کی مُراد یہی ہے کہ اس عقیدے کی اساس اصالتِ وجود ہے نہ کہ اصالتِ ماہیّت جو ذوق التألّہ میں ثابت کی جاتی ہے نیز پہلوی فلاسفہ اور صدر المتالہین ملّا صدرا کے اعتقاد کے برخلاف، یہ عرفا وجود اور موجود کی وحدت کو شخصی بتاتے ہیں نہ کہ نوعی۔

## عارفین کے قول پر وارد ہونے والے اشکالات اور اُن کا جواب

جیساکہ ہم دیکھ چکے ہیں عارفین کے قول کے مطابق حقیقتِ واجب، صرفِ ہستی اور نفسِ طبیعتِ وجود ہے بنابریں اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ چونکہ طبیعتِ وجود ہر موجود کے ساتھ لگی ہوئی ہے؛ لہذا لازم آیا کہ حقیقتِ واجب تعالیٰ بھی تمام موجودات حتیٰ کہ پست اور ناپاک اشیائ کے ساتھ بھی ہوگی یا اُن کا عین ہوگی یا اُن کا جُزو، کیونکہ وجود یا تو عینِ موجود ہے یا جزوِ موجود ـــــــ اِس اشکال کا رَدّ اس طرح ممکن ہے کہ ایک ذات کو تو یُوں ہی رہنے دیا جائے اور دیگر تمام حیثیات اور اعتبارات سے صرفِ نظر کرکے، مفہومِ وجود کو طبیعتِ وجود سے انتزاع کیا جائے۔ اس صورت میں ماہیاتِ اشیا سے یہ انتزاع باعتبارِ تقیید و تعلیل دونوں ہوگا اور وجودِ اشیاء سے فقط باعتبارِ تعلیل ـــــــ چنانچہ ماہیات اور وجودِ اشیا دونوں میں سے کوئی نفسِ طبیعتِ وجود نہیں ہوں گے۔ جب کہ واجب بالذات ہمارے بیان کردہ مفہوم کے مطابق متنِ وجود اور حقیقتِ ہستی ہے اور حق تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیٔ"[۳۱] اِسی مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجوداتِ اشیاء طبیعتِ وجود کے افراد و مصادیق ہوں تو واجب تعالیٰ کے لیے امثال لازم آئیں گی جب کہ عقل،

نقل اور کشف تینوں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کی مثل اور تشبیہ سے ماوراء ہے۔
یہ ممکن ہے کہ مذکورہ اشکال کا مندرجہ بالا جواب ایک اور سوال اور ایک اور اشکال کو جنم دے، اور وہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اشیا سے ماوراء ہے تو پھر اس کی معیت کا قول کس مفہوم میں لیا جائے گا جس کے عرفاء قائل ہیں اور جس کی دلیل "ھو معکم"[۳۲] کی آیت اور اسی طرح کی دوسری آیات اور روایات سے ملتی ہے، اشکال بھی اس طرح حل ہو جاتا ہے کہ اشیاء کی معیت جس چیز کے لیے ثابت ہو وہ وجودِ عام اور وجودِ منبسط ہے، جسے عرفاء کی اصطلاح میں نفسِ رحمانی[۳۳] حق ثانی، حق مخلوق یہ اور کبھی وجودِ مطلق[۳۴] سے تعبیر کیا جاتا ہے — یہ حقیقتِ وجود اور واجب تعالیٰ کا ظل ہے اور ظلِ شئے ایک اعتبار سے عین شئے ہوتا ہے؛ اگرچہ دوسرے اعتبار سے وہی غیرِ شئے بھی ہے۔ لہٰذا اشیاء کے ساتھ وجودِ حق کی معیت کا قول درست نکلا اور "ھو معکم" اور اس طرح کی دوسری آیات کے یہی معنی ہوں گے، مگر پھر بھی ایک اور الجھن سامنے آتی ہے کہ آیا وجودِ ظلی طبیعتِ وجود میں سے ہے یا اُس کا غیر۔ اگر طبیعتِ وجود سے ہے تو لازم آئے گا کہ طبیعتِ وجود کی بھی کوئی مثل ہو جب کہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ اس سے ماوراء ہے کہ اس کی کوئی مثل پائی جائے اور اگر یہ طبیعتِ وجود سے نہیں ہے تو پھر کس طرح ایک پہلو سے یہ حقیقتِ وجود یعنی واجب ہے؟ اور حق تعالیٰ اس وجودِ ظلی کی معیت کی جہت سے جو طبیعتِ وجود سے نہیں ہے، تمام اشیاء کے ساتھ معیت کیسے رکھتا ہے؟ اس اشکال کا جواب بھی یوں دیا جا سکتا ہے کہ طبیعت سے مراد وجودِ صرف ہے اور ظل اگرچہ وجود ہے لیکن وجودِ صرف نہیں۔ بنا بریں طبیعتِ وجود کے دو مرتبے ہیں: محض اور غیر محض — اولاً طبیعتِ وجود من حیث ہی ہی[۳۵] ہے جو وہی بالذات واجب الوجود ہے کہ لوجوبِ ازلی موجود ہے، یہ مرتبۂ محضیت ہے۔ دوسرا وجودِ عام ہے جو مرتبۂ علمی میں اعیانِ ثابتہ اور خارج میں فی الاشیاء منبسط ہے اور جیسے کہ ابھی ذکر ہوا، اسے مختلف عنوانات یا مختلف ناموں سے معنون کیا گیا ہے مثلاً نفسِ رحمانی،

حقِ ثانی وغیرہ ، یہ طبیعت وجود کا مرتبۂ غیر محض ہے جو ایک پہلو سے اس کا عین ہے اور دوسرے سے غیر ـــــــ عینیت کی جہت سے وحدت کو ثابت کرتا ہے اور غیریت کے رُخ سے کثرت کو ۔ وحدت کے اعتبار سے توحیدِ وجودی پر دال ہے اور اقتضائے کثرت کے مطابق احکام واجب و ممکن ، نزول و صعود ، مبدأ و معاد ، ملل و ادیان اور شرائع و احکام کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے حاصلِ کلام یہ کہ عارفین کی بیان کردہ وحدت ، وحدتِ شخصی ہے یعنی یہ کہ حق تعالیٰ کے علاوہ نہ وجود ہے نہ موجود ۔ اور وجوداتِ امکانی حق تعالیٰ ہی کے ظہور یا شیؤن یا تجلیات بالنسبتیں یا اعتبارات ہیں ، جیسے کہ کہا گیا "موجود توئی علی الحقیقۃ ـــ باقی بسند و اعتبارات " ( فی الحقیقت موجود تو تو ہی ہے باقی بس تیری سند اور اعتبارات پر ہیں ) ـــــ پس اس قول کی بنیاد پر کہ وجودِ صرفِ حقیقی اور ذاتِ وجود وہی واجب تعالیٰ ہے جو مفہوم وجود کا بالذات مصداق ہے ، اور چونکہ ذاتِ وجود تحقق و عینیت کی حیثیت رکھتی ہے ۔ سو اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے متحقّق ہے اور اسے کسی علّت کی حاجت نہیں اور چونکہ اللہ تعالیٰ مفہومِ وجود کا بالذات مصداق ہے اور یہ مفہوم تمام غیریتوں اور حیثیتوں کی نفی کے بعد اس سے منتزع ہوتا ہے اور اسی پر محمول کیا جاتا ہے ، اور کیونکہ حملِ ذاتِ شئے بر شئے ضرورتِ ذاتی کی قبیل سے اسی لیے مفہوم وجود کا ذاتِ حق پر محمول ہونا بھی ضرورتِ ذاتی ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کی ذات ، ذاتِ وجود ہے اور اس کے لیے ہے لہٰذا وجود کے علاوہ کوئی اور حیثیت نہیں پس وہ بسیط ہے ، نیز اُس کی ماہیّت اس کی اینیت کا عین ہے ، لہٰذا " کان اللّٰہ ولم یکن معہٗ شیئًا والآن کما کان [۳۶] " کہنا درست ہے ـــــ اور چونکہ اللہ تعالیٰ صرفِ وجود اور ہستیٔ محض ہے لہٰذا واحد ہے ، کیونکہ " صرفِ شئے " میں تعدّد اور تکرار محال ہے لیکن اس کے باوجود وہ ممکنات میں ظہور کرتا ہے اور متجلّی ہوتا ہے ۔ تمام ممکنات اُسی کی ذات کے شیؤن ، اظلال اور تجلیات ہیں [۳۷] اور ان کا وجود اعتباری اور ضمنی ہے اور ممکنات وجود کا بالعرض مصداق ہیں ـــــــ

**حق تعالیٰ وجودِ مطلق ہے اور بلا شرط ہے**

جیساکہ مذکورہ بالا مباحث سے واضح ہوا؛ نیز جس کی تائید بزرگانِ حکمت و عرفان کے اقوال اور عبارات سے بھی ہوتی ہے کہ وحدت الوجودی عرفاء کے اعتقاد میں حق، حقیقتِ ہستی سے عبارت ہے اور وجودِ مطلق و محض ہے[۳۸] جو ہر طرح کی کثرت اور ترکیب سے بالا ہے اور ہر قسم کی تعریف، توصیف، نام، تعلّق، حکم اور نسبت سے بری ہے۔ وہ نہ کلّی ہے نہ جُزدی، نہ خاص ہے نہ عام بلکہ تمام قیود حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی باہر ہے۔ ہر وہ چیز جو وجود رکھتی ہے اس میں اسی کا ظہور اور اسی کی تجلّی ہے۔ گاہے مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں جلوہ گر ہوتا ہے، کبھی اشیائے ذہنی اور اعیانِ خارجی میں ظاہر ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کوئی موجود اس کے فیض اور ظہور سے بے بہرہ نہیں۔ اگر بے بہرہ ہوتا تو وجود سے متّصف نہ ہو سکتا؛ تاہم اس بات کی یاددہانی ضروری ہے کہ بایں ہمہ ذاتِ حق ممکنات اور مخلوقات سے منزّہ، ممیّز اور ماوراء ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے، اور جو کچھ ماسوی اللہ ہے وہ اسی کے شئون و اعتبارات اور نسبت و تجلیات ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء نے یہ حقیقت از راہِ ذوق و کشف دریافت کی ہے؛ تاہم اُس کے ثبوت میں انھوں نے دلائل بھی دیئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں :-

**دلیلِ اوّل :** اگر حق تعالیٰ وجودِ مطلق نہ ہو تو یا تو عدم ہوگا یا معدوم۔ یا موجود ہوگا (موجود یعنی شئے وجود یافتہ) یا وجودِ مقیّد ——— پہلے دو احتمالات بداہتہً باطل ہیں، کیونکہ عدم اور معدوم کی تاثیر بالبداہت محال ہے اور اہلِ حکمت نے کہا ہے "معلول کا عدم علّت کے عدم کی وجہ سے ہے" یہاں مُراد عدمِ تاثیر ہے نہ کہ تاثیرِ عدم ——— تیسرا احتمال کہ حق تعالیٰ موجود سے عبارت ہے ماقبل بیان شدہ مباحث کے مطابق باطل ٹھہرتا ہے، کیونکہ موجود کی موجودیت اُس کی وجہ سے ہے جو اس کا غیر ہے اور ہر وہ چیز جس کی موجودیت اُس کا غیر ہو واجب الوجود نہیں ہوسکتی، چوتھا احتمال کہ وجودِ حق وجودِ مقیّد ہے، بھی درست نہیں، کیونکہ اگر فرض کیا

جائے کہ واجب، وجود اور قیود ہر دو سے عبارت ہے تو اس صورت میں مُرکّب ٹھہرے گا اور اگر تنہا وجود سے عبارت ہے تو قیود میسّر نہ ہوں گی، اور واجب اسی وجودِ مطلق بلاقید ہی کو تو کہتے ہیں۔ یہی مدّعا ہے ــــــ اور اگر واجب صرف قیود سے عبارت ہو تو وجود یا اُس کا عارض ہو گا یا معروض۔ اگر عارض ہوا، اور واجب کو ہم نے قید فرض کیا تو واجب اُس کا معروض ہو گا، پس لازم آیا کہ وجودِ واجب خارج میں معلول ہو جائے گا جس سے واجب کے لیے خلف و امکان ثابت ہو گا ــــــ اگر واجب معروض ہوا اور وہ قید جسے ہم نے واجب فرض کیا، اُس پر عارض ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ نفسِ واجب خارج میں معلول اور محتاج ہو، کیونکہ جیسے کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ سارا مبحث عروضِ خارجی سے متعلق ہے اور عروضِ خارجی واجب کے لیے خلف و امکان کو مستلزم ہے۔

**دلیل دوم:** اگر وجودِ مطلق حق تعالیٰ کی حقیقت نہ ہو تو اس سے یہ ضروری ٹھہرتا ہے کہ وہ خاص وجود کا عین ہو یا خارج میں اُس پر زائد ــــــ (دوسری شق میں خارج کی قید اس لیے لگائی ہے کہ زیادت فی العقل کو عینیت کے قائلین بھی قبول کرتے ہیں) اور دونوں ہی غلط اور باطل ہیں۔ لازمِ اوّل یعنی اس کا وجودِ خاص سے عینیت رکھنا اِس وجہ سے باطل ہے کہ اگر خصوصیت کی بنیاد اُس کے اپنے اندر ہے تو وجودِ واجب کے لیے مُرکّب لازم آئے گا اور اگر اس کا منشأ خارج میں ہے تو واجب وہی وجودِ محض و مطلق ہو گا؛ اور خصوصیت اُس کو عارض ہونے والی صفت ٹھہرے گی۔ لازم دوم اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خارج میں وجود خاص پر زائد کہنا چند محالات کو مستلزم ہے مثلاً خارج میں وجود کا وجود پر تقدم اور وجود کا تعدد بلکہ لا متناہیت، جب کہ ہم نے اُس کی وحدت خیال کی تھی۔

**دلیل سوم:** صورتیں معانی و حقائق کے آثار ہیں اور حقائق اُن میں تاثیر کرنے والے۔ مثلاً جیسے اطباء مختلف علامات کے واسطے سے صحت و مرض پر

استدلال کرتے ہیں، دوا شناخت کرنے والے دوا کے رنگ، بُو اور مزے سے دوا کے خواص پہچان لیتے ہیں اور صاحبِ فراست علماء مخلوق کے ظاہر سے اُن کے اخلاق، مزاج اور رویّے بوجھ لیتے ہیں ـــــ اسی لیے وجدان سب دلیلوں سے قوی دلیل ہے، کیونکہ حرکتِ ظاہر معلول ہے اور تاثیرِ باطنی اس کی علت۔ عام اس سے کہ متحرک کو اس علت کے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو ـــ جب یہ بات طے ہو گئی کہ حقیقت ہی صورت میں مؤثر ہے تو پھر آثارِ عام حقائقِ عامہ شاملہ پر مبنی ہوں گے اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ حقیقتِ مؤثر ہی تمام موجودات کی حقیقت ہو جو ان سب کو شامل اور سب کے لیے عام ہو اور یہی وجودِ مطلق کی حقیقت ہے۔

**دلیلِ چہارم :** وجودِ مطلق موجود ہے۔ ایک صحیح اور بدیہی قضیہ ہے کیونکہ حملِ شئے عن الشئے ضروری ہے اور سلبِ شئے عن الشئے محال ہے، چنانچہ وجودِ مطلق کا ہونا ضروری ہے اور نتیجۃً واجب ـــ کیونکہ جس کا ہونا ضروری ہو وہ واجب ہے۔ اور چونکہ تعددِ واجب محال ہے لہٰذا واجب ایک ہی ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے ـــ

**دلیلِ پنجم :** اگر وجودِ مطلق موجود نہیں ہوگا تو معدوم ہوگا، ورنہ بدیہیاتِ عظیمہ کا غلط ہونا لازم آئے گا اور علمیات پر اعتبار اُٹھ جائے گا۔ پس اس صورت میں اگر معدوم کے معنی متصف بالعدم کے لیے جائیں تو وجود کا عدم کے ساتھ اتصاف اور اس کے نتیجے میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔ اگر معدوم کے معنی سراسر مرتفع کے ہوں تو اس سے وجودِ مطلق کا ارتفاع اور نتیجۃً ہر وجود حتیٰ کہ وجودِ واجب کا بھی ارتفاع لازم آئے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے مطلق انسانیت کے ارتفاع کا مطلب ہے ہر انسان کا ارتفاع، کیونکہ جب وجودِ واجب کا ارتفاع ممتنع ہے تو وجودِ مطلق کا ارتفاع بھی ممتنع ہوگا اور وہ چیز جس کے وجود کا ارتفاع ممتنع ہوگا، واجب الوجود ہوگی۔ پس وجودِ مطلق وہی وجودِ واجب ہے اور وجودِ واجب وہی وجودِ مطلق ـــ

فلاسفہ اور متکلّمین کی ایک جماعت نے اس بات کو رَدّ کیا ہے کہ وجودِ مطلق حقیقتِ حق ہے۔ اِس باب میں اُن کے اُٹھائے ہوئے اِعتراضات اور شبہات کا جائزہ لینا مناسب بلکہ ضروری ہے:

**شُبہہ اوّل:** مطلق فقط ذہن میں تحقّق رکھتا ہے، خارج میں نہیں جب کہ واجب کا وجود خارج میں بھی واجب اور متحقّق ہوتا ہے۔ یہ شبہ وارد کرنے والوں میں ابنِ تیمیہ[39] بھی ہیں جو صوفیائے کے عموماً اور محی الدین ابنِ عربیؒ کے خصوصاً مخالف ہیں۔ رسالہ التدمیریہ میں لکھتے ہیں کہ وجودِ مطلق بشرطِ اطلاق صرف ذہنی وجود اور تحقّق رکھتا ہے اور اعیان میں اس کا تحقّق ممتنع ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ حقیقتِ مطلق کی دو جہتیں ہیں (۱) لابشرط اور (۲) موردِ اطلاق اور ماخوذ بشرطِ لا۔ معترضین کو ان دونوں میں اشتباہ ہوا ہے جبکہ دونوں کے درمیان بین فرق موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق جو موردِ قیدِ اطلاق ہو، صرف ذہنی وجود رکھتی ہے اور خارج از ذہن نہیں پائی جاتی، حتّٰی کہ اس سے وجودِ خارجی کے امکان کی بھی نفی کی جاتی ہے جب کہ "حقیقتِ مطلق لابشرط" خارج میں موجود اور متحقّق ہوتی ہے، خواہ افراد کے پیکر میں یا مرایا و مظاہر کی صورت میں یا مناظر و مراتب تعدّد تناسب میں، اسی لیے عارفِ کامل صدرالدین قونیوی نے "نصوص" اور "مفتاح الغیب" کے بعض نسخوں میں لکھا ہے: "ولایتمیّز لنا ظراً الّا فی منظور" مقصد یہ ہے کہ حقیقتِ مطلق مظہرِ مشہود میں متمیّز ہوتی ہے، ابھی یہاں اُس کے موجود ہونے کا ذکر نہیں اور حقیقتِ کلّی کے افراد میں تحقّق کا مطلب یہ ہے کہ وہ گاہے ایک تعیّن سے اتّصاف رکھتی ہے اور کبھی دوسرے تعیّن سے متصف ہوتی ہے۔ اور اس کے یہ تعینات اس چیز کا اقتضاء نہیں کرتے کہ وہ متعدّد اشیاء میں ڈھل جائے، جیسے ایک ہی شخص کے مختلف بلکہ متضاد احوال اس بات کو لازم نہیں کہ وہ شخص بھی متعدّد ہو۔ اس بات پر یہ اشکال یا اعتراض پیش کیا جاسکتا ہے کہ واحد بالذات شئے کیونکر دانائی اور نادانی، ناتوانی اور توانائی، احتیاج اور بے نیازی جیسی متضاد صفات سے متصف ہوسکتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ

یہ اشکال جزئی پر کلی کو اور شاہد پر غائب کو قیاس کرنے سے پیدا ہوا ہے درست نہیں ہے، کیونکہ متعدد اور متضاد اوصاف سے متصف ہونا جزئی اور زمان و مکان کے پابند واحد جسمانی کے لیے تو محال ہے لیکن کلی[۴۱] کے لیے اور واحد غیر جسمانی کے لیے جو زمان و مکان سے بالا ہے، اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل نہیں ــــ محقق طوسی کے قول کے مطابق جو شے مکانی اور زمانی نہ ہو اُس کے لیے زمان و مکان کی تمام نسبتیں برابر ہوتی ہیں اور زمان و مکان کسی بھی لحاظ سے اُس کی ذات میں کوئی اعتبار نہیں رکھتے[۴۲]۔

**شبہہ دوم:** اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ عام، خاص کے ضمن میں تحقق حاصل کرتا ہے تو اِس سے یہ لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ اپنے غیر کے ضمن میں متحقق ہو، نتیجتاً اپنے غیر کا محتاج اور اُس پر منحصر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ اِس شبہے کو بھی انھوں نے اس طرح رد کیا ہے کہ وہ امر جو مقامِ تحقق میں قید اور تخصص کا محتاج بلکہ ان پر موقوف ہے، اُس کی ماہیت اور ھویت غیر وجود ہے لیکن وہ موجود جس کا وجود اُس کا عین ذات ہے، لہٰذا ذاتی اور ضروری اور واجب ہے، اس کے عدم کا مطلب ہوگا نفس، سے نفس کا سلب ہو جانا جو ممتنع ہے۔ پس اُس کی ذات کسی چیز حتّٰی کہ تعینِ اول یعنی احدیث پر بھی منحصر نہیں ہے، اگرچہ اُس کی ھویتِ کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہر پر قیام رکھتی ہے؛ تاہم یہ قیام بھی توقفِ شرطی[۴۳] ہے نہ کہ توقفِ علّی[۴۴] ــــ

**شبہِ سوم:** تیسرا شبہ یہ ہے کہ اگر وجودِ مطلق واجب ہوگا تو اِس سے لازم آئے گا کہ ہر وجود حتّٰی کہ نجاست اور خنازیر کا وجود بھی واجب ٹھہرے۔ اس شبہے کا جواب اِس طرح دیا گیا ہے کہ ممکنات وجودِ حق کے تدبر کے مظاہر ہیں اُس کا عین نہیں ہیں، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ممکنات کا وجود ظلّی اور تبعی ہے، ذاتی اور اصلی نہیں۔ بناء بریں وجودِ ذاتِ واجب کے وجوبِ ذاتی سے ظہورات و اظلال کے وجود کا وجوبِ ذاتی لازم نہیں آتا کیونکہ وجود کا وجوب خود

ذات کا مقتضائے ہے نہ کہ اُس کے ظہورات و اظلال کا ——— اور اگر ظہورات و اظلال کا وجود بھی وجوب رکھتا ہے تو وہ وجوب بالغیر ہے جو ذاتِ واجب تعالیٰ اسے مخصوص وجوب بالذات سے الگ ہے ———

**شبہ چہارم:** چوتھا شبہ یہ ہے کہ وجود خود موجود نہیں ہے۔ جیسے کہ کتابت کاتب نہیں ہے اور سیاہی سیاہ نہیں ——— الوجود موجود کے قضیے میں مُراد وجود ہے نہ کہ صاحبِ وجود، لیکن الواجب موجود کے قضیے میں مُراد صاحبِ وجود ہے نہ کہ وجود ——— اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ موجود کا مطلب ہے وجود رکھنے والا، یہ نہیں کہ وجود اُس سے صادر ہوا ہے ——— یعنی موجود، صاحب وجود ہے مصدرِ وجود نہیں۔ اسی طرح کاتب، کتابت کرنے والا ہے نہ کہ مصدرِ کتابت، ورنہ فانی کو مصدرِ فنا اور متقدّم کو مصدرِ تقدّم ماننا پڑے گا؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ موجود میں وجود کو بہر حال عمومیت اور ہمہ گیری حاصل ہے، چاہے وجود زائد ہو یا غیر زائد، خارجی ہو یا ذہنی، لیکن وجود خود اپنے لیے زائد نہیں ہے، کیونکہ شئے سے اس کی شیئت کا سلب ہونا محال ہے ——— ٹھیٹھ اصطلاح میں نفسِ شئے سے سلبِ شئے ممتنع ہے۔ شئے کو خود اسی شئے پر محمول کرنا ضروری ہے۔[۲۷] اسے حملِ اوّلی ذاتی کہتے ہیں، جیسے "اِنسان اِنسان ہے"، اسی لیے فلاسفہ واجب کے مرتبے میں اور اشاعرہ ہر موجود میں ذات اور ماہیت کے ساتھ وجود کی عینیت کے قائل ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ "الوجود موجود" کے قضیئے سے مُراد یہ ہے کہ وجود، موجود کی ماہیت کا عین ہے اور ہر وہ چیز جو عینِ موجود ہے اُسے موجود ہی کہا جائے گا۔

**شبہ پنجم:** وجودِ مطلق واجب، ممکن، قدیم اور حادث میں منقسم ہے۔ وہ امر جو شئے میں بھی پایا جائے اور اس کے غیر میں بھی، سرے سے عینِ شئے ہی نہیں ہوگا، کجا یہ کہ ممکن و واجب اور حادث و قدیم میں منقسم ہو ——— اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب و اِمکان اور حدوث و قدم وجود کے شئون اور اس کی نسبتوں یعنی موجودات کے نام ہیں نہ کہ ذاتِ وجود کے ——— لہٰذا مذکورہ بالا تقسیم

درحقیقت وجود کی نسبتوں کی تقسیم ہے اُس کے نفس اور ذات کی نہیں۔

**شبہ ششم:** وجود اپنے مختلف تعیّنات اور مظاہر میں کثرت کا حامل ہے۔ جو امر متکثر ہوگا وہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ واجب کے لیے وحدت ضروری اور بدیہی ہے۔

جواب: جو کچھ متکثر اور متعدد نظر آتا ہے یہ سب وجود کے شئون اور اُس کی نسبتیں ہیں نہ کہ اس کا عین، کیونکہ وجود، ماہیات کے ساتھ انضمام کی صورت میں غیر وجود نہیں ہے بلکہ یہ ہمیشہ اور بہر حال وجود ہی رہتا ہے، چاہے کسی خاص انضمام کے واسطے سے بے نام ہی رہ جائے[۱۴۶]۔ پس وجود اپنی ذات میں تمام تعیّنات اور شئونات کے باوجود واحد بالشخص ہے اور تعینات کی کثرت سے لازم آنے والا تعدد اور تکثر موجودات اور موجودیات یعنی وجود کے شئونات اور اُس کی نسبتوں پر وارد ہوتا ہے نہ کہ نفسِ وجود پر۔

**شبہ ہفتم:** موجودات پر وجود کا اطلاق تشکیک[۱۴۷] کے ساتھ ہوتا ہے۔ وجود فی العلت، معلول کے مقابلے میں اقویٰ، اقدم اور اولیٰ ہے؛ حالانکہ واجب اپنے غیر کی بنیاد پر تشکیک کا حامل ہونا محال ہے، کیونکہ مشکک[۱۴۸] امرِ زائد ہے اور زائد بر حصصِ وجود عینِ وجود نہیں ہو سکتا۔

جواب: تشکیک قابلیات یا وجود کی ذاتی اور عرضی جہتوں کے اختلاف کی بنا پر نسبتِ وجود میں واقع ہوتی ہے نہ کہ نفسِ وجود میں، جیسے تعدد اور تکثر[۱۴۹] وجود کی نسبتوں میں وارد ہوتا ہے اس کی ذات میں نہیں۔

**شبہ ہشتم:** واجب اور ممکنات میں وجود کا معنوی اشتراک دلیل و برہان سے ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وجود کا تحقق یا تو کسی ایسے وجود کے واسطے سے ہوگا جو زائد ہے یا خود نفسِ وجود سے، اور جس رنگ میں بھی یہ متحقق ہوگا، اُس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی میں نہیں ہوگا۔ نتیجتاً اشتراکِ معنوی باقی نہ رہے گا اور یہ چیز فرض اور برہان کے خلاف ہے۔

جواب : اشتراک کو نسبتِ کلّی کے لیے ثابت کیا جاتا ہے ورنہ وہ حقیقت اپنی ذات میں مخلوقات سے بے نیاز ہے۔ علاوہ ازیں گزشتہ سطور میں وجود کی تصویر "مالہ الوجود" سے کی جاچکی ہے اور یہ وجودِ زائد اور نفسِ وجود دونوں کو شامل ہے اور اس تفسیر سے سب کے درمیان اشتراکِ معنوی حاصل ہو جاتا ہے۔

**شبہ نہم :** وجود کے ماہیت پر زائد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم ماہیت کا تعقل کرتے ہیں، جب کہ اس کے وجود میں شک کرتے ہیں؛ چنانچہ معقول غیر معقول کا مغائر ٹھہرا۔ یہی دلیل وجودِ واجب میں بھی جاری ہوگی، اور اس کی بنا پر وجودِ واجب بھی اس کی ذات کا عین نہیں ہوگا ——

**شبہ دہم :** وجود یعنی کون عام معلوم بلکہ بدیہی چیز ہے جبکہ حقیقتِ واجب غیر معلوم ہے پس وجود حقیقتِ واجب نہ ہوا ——[۴۹] ان دو شبہات کا جواب یہ ہے کہ ماہیتِ وجود کی کنہ کا تعقل ممکن نہیں چہ جائیکہ اُسے بدیہی کہا جائے۔ بدیہی صرف وہی مفہوم وجود ہے۔ علاوہ ازیں، کون، کائنات سے وجود کی نسبت سے عبارت ہے، یعنی اس کے مظاہر سے نہ کہ اس کی حقیقت سے؛ یہاں تک کہ اس کو وجود سے موسوم کرنا بھی سمجھانے کے لیے ہے، اس لیے نہیں کہ وجود اس حقیقت کا اسمِ حقیقی ہے ——[۵۰]

**تمثیل و تشبیہ وجود بہ نور :** صوفیہ نے وجودِ حق کی حقیقت اور مراتبِ وجود کو بیان کرنے کے لیے وجود کو نور سے تشبیہ دی ہے۔

اس تمثیل کو استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "باعتبار نورانیت اشیائے نورانی کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ وہ ہے جس کا نور غیر سے مستفاد ہے، جیسے کہ روئے زمین آفتاب کے مقابل ہو کر اس کی شعاعوں سے روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی تین امور ہیں: ایک روئے زمین، دوسری وہ شعاع جو اس پر چمک رہی ہے اور تیسرا روئے ارض کا سورج کے روبرو ہونا۔ بلاشبہ یہ تینوں امور ایک دوسرے سے متغائر ہیں، اور پھر روئے زمین پر سے شعاع کا زائل ہو جانا بلکہ واقع ہے ——

دوسرا مرتبہ وہ ہے جس میں نور اس کی ذات کا اقتضا ہے جیسے نورِ آفتاب —— اس

مفروضے کے مطابق خود آفتاب نور کا مقتضی اور مستلزم ہے۔ اس مرتبے میں دو چیزیں ہوں گی۔ ایک جرمِ آفتاب اور ایک نورِ آفتاب۔ جرمِ آفتاب موجود ہے اور نورِ آفتاب اور جرمِ آفتاب ایک دوسرے سے متغائر ہیں، لہٰذا جرمِ آفتاب سے نور کا جدا ہونا جائز ہے گو واقعتہً نہ ہو۔ تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ اپنی ذات سے روشن اور ظاہر ہو نہ کہ اُس نور سے جو زائد بر ذات ہے، اور اُس کی مثال نُورِ آفتاب ہے جو بذاتِ خود روشن اور ظاہر ہے نہ کہ کسی اور نُور سے۔ اس مرتبے میں ایک چیز سب کی نگاہوں پر عیاں ہے اور دیگر چیزیں بھی اپنی اپنی قابلیتِ ظہور کے حساب سے اسی کے واسطے سے ظُہور پاتی ہیں۔ نُورانیت میں کوئی اور مرتبہ اس مرتبے تک نہیں پہنچا اور کوئی مرتبہ اس سے بالاتر نہیں ——— جب یہ مقدّمہ اور مثال محسوسات میں متصوّر ہو گیا تو پھر یہ جان لینا چاہیے کہ وجود میں بھی جو کہ ایک نورِ معنوی ہے، یہ مراتب لائقِ تعقّل ہیں۔ پہلا مرتبہ اُس وجود کا ہے جو غیر سے مستفاد ہے مثلاً ماہیاتِ ممکن کا وجود جن میں تین چیزیں متحقّق ہیں: (۱) ذاتِ ماہیاتِ ممکن (۲) وجود مستفاد از غیر اور (۳) وہ غیر جو اِن ماہیات پر وجود کا فیضان کرے۔ اور بلاشبہ اس قسم کے موجود سے وجود کا انفکاک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ واقع بھی ہے ——— مرتبۂ دوم یہ ہے کہ وجود ذات کا اقتضا ہو، اس طرح کہ اس سے وجود کا جدا کرنا محال ہو۔ واجب الوجود کا وجود اسی قبیل سے ہے۔ جمہور متکلمین کی رائے کے مطابق اس مرتبے میں دو چیزیں ہیں، ایک ذاتِ واجب اور دوسرا وجود جو اس ذات کا مقتضا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اس طرح کے موجود سے وجود کا انفکاک اس کی ذات کے پیشِ نظر محال ہے تاہم چونکہ ذات اور وجود باہم متغائر ہیں، لہٰذا ان دونوں میں انفکاک کا تصور ممکن ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ موجود کا وجود اُس کا عینِ ذات ہو اور اس کا وجود ذات سے مغائر نہ ہو۔ اس کی مثال حقیقتِ وجود ہے جو بالذات دافعِ عدم ہے۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ عدم سے دُوری حقیقتِ وجود کی غایت ہے اور کوئی چیز عدم سے اتنی بعید

نہیں جتنا کہ وجود۔ چونکہ نور اپنی غایت اور ظلمت سے دُوری کا نام ہے اور ظلمت سے نور جتنی بعید چیز کوئی نہیں، اور چونکہ نور اپنی ذات سے نورانی ہے اور یہ محال ہے کہ نور تاریک یا ظلمت زدہ ہو، چنانچہ حقیقتِ وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ناممکن ہے کہ اُس پر عدم طاری ہو سکے اور وہ نیست ونابود ہو جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس مرتبے میں ایک تو وہ چیز ہے جو خود موجود ہے، اور وہ حقیقت وجود ہے، اور دیگر اشیا بھی اُس کے وسیلے سے موجود ہیں اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس سے بہرہ مند ہوئی ہیں۔ جیسے کہ پہلے مذکور ہوا، نور خود اپنے آپ سے روشن ہے اور دیگر اشیاء اُس کی وجہ سے۔ اور چونکہ اس مرتبے میں ذات اور وجود میں اتحاد پایا جاتا ہے لہٰذا ان دو میں انفکاک کا تصوّر محال ہے اور باعتبار موجودیت اس سے بالاتر اور کوئی مرتبہ نہیں۔ صوفیہ کے مسلک کے مطابق یہ مرتبہ مرتبۂ واجب الوجود ہے جو موجودِ مطلق اور حقیقتِ وجود سے عبارت ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ منہاجِ عقل سے وراء ایک اور بھی اندازِ علم اور طریقِ مشاہدہ و مکاشفہ موجود ہے جس سے چند ایسی چیزیں مکشوف اور مشہود ہوتی ہیں کہ عقل ان کے ادراک سے عاجز ہے اور اس اندازِ علم میں یہ بات طے شدہ ہے کہ حقیقتِ وجود عین واجب الوجود ہے ——— وہ نہ کلّی ہے نہ جزئی، نہ عام ہے نہ خاص، بلکہ تمام قیود سے بَری ہے، اس حد تک کہ قیدِ اطلاق سے بھی ماوراء ہے۔ یہ ایسی ہی بات ہے جو فلاسفہ نے کلّی طبیعی کے بارے میں کہی ہے ——— یہ حقیقت، وجود رکھنے والی تمام اشیاء میں ظہور کرتی ہے اور ان پر تجلی ریز ہوتی ہے اور اس حقیقت کا پرتو اشیائے موجود پر پڑتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ اس کا وجود اشیاء کو عارض ہو جائے یا اُن کے احوال وعواقب میں بدل جائے۔ یہ ذاتِ واحدہ جو حقیقتِ وجودِ مطلق ہے، اعتباری قیود وتعینات کے راستے لباسِ کثرت میں ظہور کرتی ہے؛ لہٰذا اس کی وحدتِ حقیقی میں کثرت کا شائبہ تک راہ نہیں پاتا، نہ اُسے انقسام لاحق ہوتا ہے؛ جیسے کہ واحد، اعداد کا مبدء ہے اور

تمام مراتبِ اعداد میں اسی کا ظہور ہے اور خود یہ کسی اعتبار سے بھی انقسام پذیر نہیں ہوتا اور جیسے کہ اعداد کی یہ کثرتِ بے نہایت اصل میں وہی ایک وحدت ہے۔ اسی طرح تمام موجودات کی کثرت اُس ذاتِ واحد کے سوا کچھ نہیں؛ البتہ چونکہ اُس ذات کی تجلّیات و تنزّلات سے اعتباری قیود و تعینات وارد ہوتے ہیں؛ لہٰذا التعدّد و کثرتِ حقیقی کا وہم پیدا ہوتا ہے، لیکن اربابِ بصیرت نے یہ جان لیا ہے کہ کثرت ایک اعتبار سے زیادہ کچھ نہیں، اور حقیقت وہی ذاتِ وحدانی ہے جو اصطلاح میں اپنی وحدانیت کی غیرت کی وجہ سے وجودِ اغیار کو محال رکھتی ہے اور ہر موہومۂ غیر فقط پندار و خیال ہے۔ وجود کے مفہوم اور مصداقات کے بارے میں مسلم مفکّرین کے اقوال کا یہ ایک اجمالی بیان تھا۔ ہم نے اہلِ عرفان کے نظریۂ وحدت الوجود پر زیادہ توجہ مبذول رکھی تاکہ ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی شرح کے لیے مقدّمہ اور تعارف کا کام دے، کیونکہ ابنِ عربی کے تصوّف کی اساس وحدت الوجود ہے اور اس سے بہت سی ذیلی چیزیں متفرّع ہوتی ہیں۔ لہٰذا ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی اصل اور فروع پر جُداگانہ بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

## ابنِ عربی کے تصوّف میں عقیدۂ وحدت الوجود

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وحدت الوجود اپنی مروّجہ شکل اور موجودہ شرح و تنظیم کے ساتھ محی الدّین ابنِ عربی سے پہلے کے اسلامی علوم میں نظر نہیں آتا۔ وہ عالمِ اسلام کے پہلے صوفی اور عارف ہیں جن کے ہاتھوں اس کی بُنیاد پڑی۔ اپنی صفائے باطن، بلندیٔ احوال، وُسعتِ معلومات اور کثرتِ اطلاعات نیز قدرتِ کلام اور قلم کی طاقت کے ساتھ ابنِ عربی نے اس نظریے کو ایسے شرح و بسط سے بیان کیا اور اس کی تمام جزئیات اور نتائج کو اتنی گہرائی میں جا کر کھولا کہ ایک نئے نظامِ فکر اور ایک نادر عرفان کا ظہور ہوا۔ کیا دوست کیا دشمن، کیا موافق کیا مخالف، سبھی نے اس کی تحسین کی اور انھیں تصوّف میں صاحبِ فضل و تبحّر اور

وحدت الوجود میں تقدم کا حامل ماننا اور شیخ کو وحدت الوجود کے قائلین کے قائد اور پیشوا کے طور پر پہچاننا۔ اس کے بعد اس مسلک کے بارے میں نظم یا نثر کسی بھی پیرائے میں جس کسی نے بھی کچھ کہا، وہ انھی کے عقائد کی شرح، نقل یا وضاحت سے عبارت ہے ـــــ آگے چل کر ہم ان کے وحدت الوجودی عرفان کی گہری تاثیر اور اس کے وسیع ... کے بارے میں الگ سے گفتگو کریں گے جس میں اسلامی تصوّف پر ان کے اثرات ... تذکرہ ہوگا اور ایران میں عرفانِ اسلامی پر ان کے اثرات پر خصوصی توجہ ... ـے گی۔

... واقعہ کے آشکار ہونے کے باوجود ابنِ عربی کے باکمال اور وفادار پیروکار ... شعرانی[۵۱] نے یہ کوشش کی ہے کہ شیخ کے اقوال وحدت الوجود کو ان سے منسوب کرنے کی نفی کی جائے اور ان اقوال کی اس انداز میں تعبیر کی جائے کہ وہ وحدتِ شہود سے سازگار معلوم ہوں، کیونکہ شعرانی کے خیال میں مذہبِ وحدت الوجود اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے اور کفر و الحاد پر مبنی، لہٰذا ابنِ عربی جیسے مسلمان ولی، جو بڑے اولیاء اللہ میں شمار ہوتے ہیں، کے شایانِ شان نہیں[۵۲] ـــــ ڈاکٹر محمد غلاّب نے بھی حال ہی میں تحریر کردہ اپنے ایک مقالے میں ابنِ عربی سے وحدت الوجود کو منسوب کرنے سے انکار کیا ہے اور ان کے مقام کو اس سے بالاتر قرار دیا ہے اور ضمناً ان لوگوں کو غلطی پر بتایا ہے جو ابنِ عربی کو وحدت الوجودی سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ابنِ عربی "اللہ" کو ہر اعتبار سے مغائر یہ موجود ذات اور مخلوقات سے الگ سمجھتے ہیں[۵۳] ـــــ یعنی یہ کہ وہ ثنویتِ وجود کے معتقد تھے۔ جب کہ ہم گزشتہ صفحات میں یہ تذکرہ کر چکے ہیں کہ وہ صرف وحدت الوجودی ہی نہیں تھے، بلکہ عالمِ اسلام میں اس مسلک کے سب سے بڑے پیشوا اور بہ صحیح معنوں میں مؤسس تھے؛ لہٰذا شعرانی نے جو وحدت الوجود کی نفی کی ہے اور ابنِ عربی کو جنید اور اُن جیسے دوسرے اوّلین صوفیہ مثلاً شبلی و ذوالنّون کی طرح وحدت الشہودی بتایا ہے اور ان کے اقوال کی اس انداز میں تفسیر کی ہے کہ وہ وحدتِ شہود سے سازگار نظر آئیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر غلاّب

نے بھی جو ابنِ عربی سے وحدتِ وجود کی نفی کی ہے اور نتیجتاً انھیں ثنویت کا قائل بتایا ہے، تو ان دونوں حضرات کے خیالات ناروا، تفسیر غلط اور اقوال بے جا ہیں؛ کیونکہ ابنِ عربی کی تمام کتابوں اور آثار، بالخصوص فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم میں اس بات کی پختہ سند اور محکم دلیل ملتی ہے کہ وہ نہ صرف وحدتِ وجود کے قائل تھے بلکہ وحدتِ وجود اُن کے دین اور روح اور فکر کا محور تھا اور ان کے عرفان کی اساس اور دارومدار؛ اور اُن کے افکار وخیالات پر اگر کوئی چیز حکم ہوسکتی ہے تو یہی وحدتِ وجود ہے۔ ان کے عرفان اور نظامِ فکر میں تمام اہم فلسفیانہ، کلامی اور عرفانی مباحث مثلاً خدا اور صفاتِ الٰہیہ، انسان اور معارفِ انسانیہ نیز حیاتِ روحانی، محبتِ الٰہی، ادیان و مذاہب، آداب و اخلاق بلکہ دُنیا و آخرت کے سبھی امور اسی اصل سے متفرع ہوتے ہیں اور انھوں نے وحدتِ وجود کو ہر چیز کی اصل اور معیار قرار دیا ہے، وہ ہر چیز کو اُسی کی طرف لوٹا دیتے ہیں؛ حتّٰی کہ اپنے دین کو بھی[۵۴] ـــــ کیونکہ وہ دین کی بھی اس طرح تفسیر و تاویل کرتے ہیں کہ وہ وحدۃ الوجود کے اصول سے سازگار ہوجائے اور اس سلسلے میں شرح و لبسط کے تمام امکانات بروئے کار لاتے ہیں ـــــ اپنی تحریروں میں کہیں اگر ذرا سی مناسبت اور چھوٹا سا بہانہ بھی پاتے ہیں تو بڑے ذوق و شوق سے گوناگوں پُرشکوہ عبارات میں اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے بیان اور تائید کے لیے عقل و نقل اور کشف و ذوق بلکہ ہر ممکنہ چیز سے استفادہ کرتے ہیں۔ بنابریں جو شخص بھی اُن کے آثار سے تھوڑی سی آشنائی بھی رکھتا ہو اُسے یہ شک کرنے کی مجال نہیں ہوسکتی کہ وحدت الوجودی عرفان کے سب سے بڑے پیشوا اور صحیح معنوں میں اس کے قائل ہیں ـــــ

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود کے بارے میں کچھ تحریر کیا جائے اور اُن کے خیالات کو فہمِ عامہ سے قریب کرنے کے لیے اور دقیق نکات کی توضیح اور صاف عبارت میں لکھنے کے لیے اُن کی کتابوں کے علاوہ ان کے شارحین

اور مفسرین کی شرحوں اور تفسیروں سے بھی مدد لی جائے؛ تاہم یہ چیز پیش نظر رہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجود اس صورت میں پوری طرح قابلِ فہم ہوگا جب اُن کے بیان کردہ دیگر مباحث مثلاً تشبیہ و تنزیہہ، اسماء و صفاتِ حق، اعیانِ ثابتہ، خالق و مخلوق کا رابطہ وغیرہ کا مطالعہ دقتِ نظر سے کیا جائے، کیونکہ یہ سب مباحث اصولِ وحدت الوجود ہی کی توضیحات ہیں؛ لہٰذا ہم وحدت الوجود کے بارے میں مختصراً گفتگو کرنے کے بعد مذکورہ بالا عنوانات کے تحت الگ الگ توضیحات درج کریں گے۔ ہماری خواہش ہے کہ قاری مسئلے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ان مباحث کو بھی غور سے دیکھے۔

## ابنِ عربیؒ کے وحدتُ الوجود پر ایک گفتگو

ابنِ عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقتِ وجود اصل ہے، تمام آثار کا منشأ ہے، بالذات دافعِ عدم ہے، خیرِ محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شروط سے آزاد ہے، حتیٰ کہ شرطِ اطلاق سے بھی، تمام قیود سے مطلق ہے حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی علمائے معقولات نے کلّی طبیعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واحد ہے، اور موجود (یعنی موجود قائم بالذّات جو حقیقتِ وجود کا پانے والا ہے" وجدان الشئ نفسہ" کی قبیل سے ہے اور واحد ہے حقیقتِ وجود و موجود مذکورہ معنی کے مطابق حق تعالیٰ سے عبارت ہے جو وجودِ صرف، وجودِ خالص اور وجودِ واجب ہے، خیرِ محض ہے اور تمام قیود و شروط سے ماوراء ہے۔ جملہ آثار کا مبدأ و منشأ ہے، پس عالمِ ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ بناء بریں یہ کہنا درست ہے" لاوجود ولا موجود الاّ اللہ" یعنی حق تعالیٰ کے سوا وجودِ صرف اور موجودِ حقیقی کوئی نہیں۔ غرض حق یہ حقیقت بحث اور یہ حقِ واحد شؤون و اطوار اور تجلّیات و تعیّنات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبۂ علم میں اسماء اور اعیانِ ثابتہ کے پیرہن میں مرتبۂ ذہنی

اور مرتبۂ خارج میں مظاہر اعیان اور موجوداتِ خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس ظہور و تجلّی اور تعین و تطوّر کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پس حق بھی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی متحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت بھی درست ہے اور کثرت بھی۔ القصہ وجودِ حق ذات وجود ہے اور موجودِ حقیقی ــ خلق کا وجود اُس کی تجلیات اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلّی و ظہور ہے۔ ظاہر ایک ہے اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقتِ وجود میں پائی جاتی ہے جب کہ کثرت اُس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر میں۔ بعض لوگوں کو جو اس کثرت کے محض اِعتباری اور موہوم ہونے کا خیال گزرا ہے تو وہ درست نہیں، کیونکہ اس طرح حق اور خلق، ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم کے درمیان تمیز اُٹھ جاتی ہے اور حلول و اتحاد اور کفر و الحاد پیدا ہو کر شرائع اور احکامِ الٰہی کے تعطّل تک لے جاتا ہے۔ یہ کثرت واقعتاً موجود ہے اور وجودِ عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ کی ذات نے مرتبۂ خلق میں تنزل نہیں کیا اور مخلوق کی گھٹیا ذات سے وحدت پیدا نہیں کی اور اس کا عین نہیں بنا، بلکہ حق حق ہے، خلق خلق ہے، ظاہر ظاہر ہے اور مظاہر مظاہر ہیں۔ جیسے کہ ابن عربی کے سخت مخالف ابن تیمیہ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ ابن عربی کے عرفان میں ان دونوں کے درمیان تمایز پایا جاتا ہے[۵۶] ــــ غرض یہ کہ اگر وہ حقیقت نہ ہوتی تو یہ ظل بھی پیدا نہ ہوتا اور اگر وہ ذاتِ واحد ظاہر نہ ہوتی تو اس کثرت کا ظہور بھی نہ ہوتا؛ البتہ ابنِ عربی کے ہاں بسا اوقات یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ کبھی وہ حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین کہہ دیتے ہیں اور کبھی غیر ــــــ جیسے کہ ہم آئندہ سطور میں دیکھیں گے جہاں وہ اُن کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں وہاں حق سے مراد حق مخلوق بہ ہے اور جہاں اُنھیں متغائر اور متمائز بتاتے ہیں۔ وہاں حق سے مُراد ذاتِ احدیت حق ہے جو خلق سے منزہ اور ماوراء ہے۔ یہاں جو ہم نے اجمالاً عرض کیا وہ بعد کی فصول میں تفصیل سے بیان ہوگا؛ تاہم ضروری ہے کہ دیگر مباحث بیان کرنے سے پہلے ابنِ عربی کی تحریروں سے اقتباسات اور ان کے معتبر شارحین

کی شرحوں سے متعلقہ مواد اکٹھا کر دیا جائے تاکہ مسئلے کو واضح کرنے کے لیے خود ان کی عرفانی تحریروں سے مدد حاصل ہو سکے

۱۔ فالحق خلقٌ لهذا الوجه فاعتبروا۔ ولیس خلقاً لهذا الوجه فاذکروا جمّع وفرّق فان العین واحدۃ۔ وھی الکثیرۃ لاتبقی ولاتذر[۵۸]

مطلب یہ کہ وجود حقیقت واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ہیں حواس کے ذریعے محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً موجوداتِ خارجی اور جو عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً خدا اور عالم، حق اور خلق کی دوئی وہ حقیقتِ وجود کا تکثر و تعدد یا دوئی نہیں بلکہ حق اور خلق ایک ہی حقیقتِ فریدہ اور عینِ واحد کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس پر جہتِ وحدت سے نظر کیجیے تو اسے حق پائیے گا اور حق کہیے گا اور اگر جہتِ کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کہیے گا یعنی صورِ اعیان میں اپنے ظہور اور ان کے احکام قبول کرنے کے اعتبار سے حق خلق ہے مگر مرتبۂ احدیت میں اپنی احدیتِ ذاتی اور حضرتِ الٰہیہ میں اسمائے اوّلیہ کے اعتبار سے خلق نہیں ہے بلکہ حق ہے جو خلق سے ماوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ عالم ہے، خالقِ کائنات ہے اور پروردگارِ عالم ـــــــ لہٰذا عین جو فی الواقع رہی ذاتِ حق ہے، حقیقت میں واحد ہے اور مرتبۂ ذات اور حضرتِ احدیث میں ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے اور مرتبۂ الوہیت میں اللہ ہے جو اسماء و صفات کا مرتبۂ جامعہ ہے اور مرتبۂ کثرت میں خلق ہے[۵۹]، جو اسماء و صفات و اور مظاہر کی مناسبت سے مرتبۂ فرق و ظہور ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین واحد ہے اور تعینات کثیر مگر تعینات نسبتیں ہیں جو اس عینِ واحد کے سوا متحقق نہیں ہو سکتے۔ پس فی الحقیقت عالمِ ہستی میں اس عینِ واحد اور وجودِ یکتا کے سوا کوئی چیز نہیں اور اس کا کوئی غیر ثابت نہیں ـــــــ اور وہی ہے جو عین وحدت میں بھی مظاہر و تجلیات میں کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لہٰذا حق اور خلق

کے مابین جمع بھی کرنا چاہیئے اور کہنا چاہیے کہ حق خلق ہے اور فرق بھی کرنا چاہیے حق خلق نہیں ہے؛ چونکہ ایک اعتبار سے حق خلق ہے اور دوسرے اعتبار سے ماسوائے خلق؛ یعنی حق حق ہے اور خلق خلق ـــــ وہ حق جو خلق ہے اس سے مقصود حقِّ مخلوق یعنی وجودِ منبسط ہے، وہ حق جو خلق نہیں ہے اُس سے مُراد ذاتِ متعالی حق درحضرتِ احدیث ہے

۲ - یا خالق الاشیاء فی نفسه　　انت لما تخلقه جامع
تخلق مالا ینتهی کونه　　فیک فانت الضّیق الواسع[٦٠]

---

ابنِ عربی کے معتبر شارحین کے یہاں ان ابیات کا یہ مطلب ملتا ہے کہ ظہور پانے والی ہر شئے حق تعالیٰ کے وجود کی تجلّی سے ظاہر ہوتی ہے؛ لہٰذا تمام اشیاء اُسی سے ہیں اور اُسی میں ہیں یعنی اُس کے علم میں ہیں جو اُس کی ذات کا عین ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمیع نامتناہی مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔ مخلوقات اُس کی ذات سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں۔ پس مرتبۂ احدیث میں حق تعالیٰ کی ذات میں ثنویت اور تعدّد کو راہ نہیں؛ البتہ وہ ذات تجلّیِ اسمائی کے اعتبار سے خصوصاً اسم "الواسع" کی تجلّی کے ساتھ متجلّی فی الکل ہے اور سارے پر محیط ہے اور ہر جگہ اور ہر چیز میں موجود یعنی ظاہر ہے[٦١] ـــــ

۳ - فمافی الوجود مثل فما فی الوجود ضدّ۔ فانّ الوجود حقیقة واحدة والشّیٔ لایضاد نفسه ـــــ

فلم یبقَ الاّ الحقّ لم یبق کائن　　فما ثمّ موصول وما ثمّ بائن
هذا جاء برهان العیان فماری　　بعینی الاعین اذا عاین[٦٢]

یعنی وجود حقیقتِ واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ ضد۔ پس عارف اِس کونِ امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبدٔ ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی

چیز نہیں پاتا مگر ذاتِ حق کہ عینِ وحدت ہے۔ بناء بریں یہاں غیریت تو موجود ہی نہیں، نہ کوئی واصل ہے نہ موصول، کوئی مبائن ہے نہ مفارق، کیونکہ ہر شئے حق تعالیٰ کی وحدتِ حقیقی کے عین میں فنا ہو گئی ہے۔ سو دل کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عینِ حق کے سوا کچھ نہیں دیکھتا[۶۳]۔

۴۔ ولیس وجود الا وجود الحق، بصور احوال ما ھی علیہ الممکنات فی انفسھا واعیانھا[۶۴]۔

مقصودِ کلام یہ کہ ممکنات اپنے عدمِ اصلی سے جُڑے ہوئے ہیں اور وجودِ حقیقی سے بے بہرہ ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے اور وہی ہے جو اعیان کے اقتضاء اور ممکنات کی ذات کے مطابق ظہور کرتا ہے اور تعین پذیر ہوتا ہے؛ چنانچہ تمام ممکنات اور مخلوقات اُس کی ذات کے تعینات، مظاہر اور شئون ہیں۔ اُسی کا وجود حقیقی اور واحد ہے[۶۵]۔

۵۔ و بالاخبار الصحیح انہ عین الاشیاء والاشیاء محدودۃ وان اختلفت حدودھا فھو محدود بحد کل محدود فما یحد شئ الا وھو حد للحق فھو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات ولو لم یکن الامر کذالک ما صح الوجود فھو عین الوجود فھو علی کل شئ حفیظ بذاتہ[۶۶]۔

ابنِ عربی کی اِس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ اخبارِ صحیحہ کے مطابق عینِ اشیاء ہے اور اشیاء اپنی اپنی مختلف حدود میں محدود ہیں، پس اللہ تعالیٰ بھی ہر محدود کی حد کے مطابق محدود یعنی متعین ہے، چونکہ وہ ہر محدود کا عین ہے۔ بناء بریں ہر محدود کی حد تعینِ حق ہے اور وہ اس محدود کی صورت میں متجلی ہے؛ چنانچہ حق تعالیٰ جملہ موجودات کے صور و حقائق میں ساری و ظاہر ہے، عام اس سے کہ یہ مخلوقات یعنی حقائقِ مسبوق بالزمان ہوں یا مبدعات یعنی حق غیر مسبوق

بالزّمان ۔ اگر حق تعالیٰ موجودات میں سریان و ظہور نہ کرتا تو کوئی موجود وجود ہی حاصل نہ کر پاتا، کیونکہ ہر موجود کا وجود اسی کی جانب جانب سے ہے ۔ پس حق تعالیٰ ہی عینِ وجود محض اور خود اپنی ذات سے اشیاء پر محیط اور انھیں عدم سے بچانے والا ہے یعنی یہ کہ وہ وجودِ حقیقی اور قیوم یکتا ہے اور جملہ اشیاء کی ہستی اُس کی ہستی سے قائم ہے ۔ ؏

اگر نازے کند از ہم فرو ریزند قالبہا

اس سب کے باوجود ہمارا وجود اس کے وجود کا مظہر ہے؛ جیساکہ ابن عربی نے مجذوبانہ کہا ہے: "وجودی غذاؤہ"[۶۷] یعنی میرا وجود اُس کے وجود کے ظہور کا سبب ہے[۶۸]۔

اس کی مثال ہیولیٰ اور اُس کی صورتوں سے دی جاسکتی ہے کہ جملہ صورِ موجودات ہیولیٰ میں مشہود ہیں۔ (ہیولائے کلّی یعنی وہ جوہر تمام موجودات کی صورتوں کو قبول کرنے کی قابلیت رکھتا ہے[۶۹]) ـــــ اور ان تمام موجودات میں ہیولیٰ معقول ہے، کیونکہ ازروئے تعریف ہر صورت صورِ جوہری سے ماخوذ ہوتی ہے ـــــ

عقل کی تعریف میں ہم بیان کرچکے ہیں کہ یہ ایک جوہرِ مجرّد ہے جو کلّیات کا ادراک کرتا ہے اور جس کا جسم سے تعلّق نہیں ہوتا۔ نفسِ ناطقہ کی تعریف یوں ہے کہ یہ وہ جوہرِ مجرّد ہے جو کلّیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے اور جسم سے بھی تعلق رکھتا ہے، یعنی مدبّر اور متصرّف کی حیثیت سے جسم کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے جو سہ گانہ ابعاد کو قبول کرتا ہے۔ نبات کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ یہ ایک نمو پذیر جسم ہے۔ پتھر ایک جامد ثقیل اور ساکن جسم ہے ۔ حیوان کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ ایک نمو پذیر حسّاس اور متحرک بالارادہ جسم ہے اور پھر بالآخر انسان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ حیوانِ ناطق ہے ۔ اس سے یہ چیز واضح ہوئی کہ عقل، نفس اور جسم کے ضمن

میں تو جوہر کا ذکر آیا اور دیگر اشیاء یعنی جمادات، نباتات، حیوان اور انسان کی تعریف میں جسم مشترک ہے، بناء بریں ان تمام تعریفات اور حدود میں جوہر ماخوذ ہے اور اپنی حقیقت میں واحد ہے گو اس کی صورتیں مختلف ہوں، جیسا کہ شرح قیصری میں ہیولیٰ کی مثال دے کر اہلِ فکر و نظر کی توجہ اس جانب دلائی گئی ہے تاکہ وہ توحید کے بارے میں اہلِ کشف و شہود کے اقوال کو وضاحت سے سمجھ سکیں اور ان کی عقل ایسے اقوال سے بیزار نہ ہو[۶۸]۔

۶- وصاحب التحقیق یری الکثرۃ فی الواحد کما یعلم انّ مدلول الاسماء الالٰہیّۃ وان اختلفت حقایقھا وکثرت انّھا عین واحدہ فھٰذہ کثرۃ معقولۃ فی واحد العین فیکون فی التجلّی کثرۃ مشھودۃ فی عین واحدۃ[۶۹]۔

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ معرفتِ حق کے متلاشی اور عرفان کے سچے طالب صاف صاف دیکھتے ہیں کہ عالم میں واقع کثرت اُس واحدِ حقیقی میں موجود ہے جو وجودِ مطلق ہے اور بصورتِ کثرت ظاہر ہُوا ہے، جیسے کہ قطروں کا وجود دریا میں، پھل کا وجود درخت میں اور درخت کا وجود بیج میں، اسی طرح وہ یہ بھی جان لیتے ہیں کہ اسماء وصفاتِ الٰہیہ مثلاً قادر، عالم، خالق، رازق وغیرہ کا مدلول واحد ہے باوجودیکہ ان کے حقائق مختلف اور متعدد ہیں اور یہ سب اُسی واحدِ حقیقی کی ذات کی طرف راجع ہیں۔ پس کثرتِ اسماء اور ان کے معانی کا اختلاف ذاتِ واحدِ حقیقی میں درست اور قابلِ فہم ہے۔ جب اُس ذات کی تجلّی صورِ اسماء پر پڑتی ہے تو وہ کثرت اسی ذاتِ واحد اور عینِ واحد میں مشہود ہو جاتی ہے۔

۷- فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظھورًا فھو الظّاھر فی کلّ مفھوم وھو الباطن عن کلّ فھو الاعن فھو من قال انّ العالم صورتہ وھویّتہ وھذا الاسم الظّاھر، کما انّہ بالمعنی

روح ما ظهر فی الباطن...... وصور العالم لا یمکن زوال الحق عنہا اصلاً[۷۲]

مطلب یہ ہُوا کہ حق تعالیٰ مخلوقات میں سے ہر ایک کے اندر کسی نہ کسی رنگ میں ظہور کرتا ہے اور ہر مفہوم اور مدرک میں اس کا ظہور ہے اور اس کی تجلّی ـــــ لیکن چونکہ اس کی تمام تجلّیات اور ظہورات اس کے مظاہر میں قابلِ فہم نہیں ہوتے؛ لہٰذا وہ لوگوں کی عقل سے مخفی اور پنہاں ہے، سوائے اس شخص کی فہم کے جو یہ جانتا ہو کہ عالم ہوّیت حق کا مظہر اور اُس کی صورت ہے۔ یہ لوگ تمام مظاھر میں مشاہدۂ حق کرتے ہیں[۷۳] ـــــ عالم حق تعالیٰ کے اسم ظاہر سے عبارت ہے؛ یعنی عالم میں اس کی ہوّیت اور حقیقت ظاہر ہوئی ہے اور باعتبار معنی و حقیقت عالم کا باطن اور اس کی رُوح حق تعالیٰ ہے۔ پس عالم کا ظاہر حق تعالیٰ کا اسم ظاہر ہے اور عالم کا باطن حق تعالیٰ کا اسم باطن ـــــ اسم ظاہر ظہورِ عالم کا تقاضا کرتا ہے اور اسم باطن بطونِ حقائق کا ـــــ باوجودیکہ مقتضی (بہ صیغۂ اسم فاعل) ایک اعتبار سے مقتضا (بہ صیغۂ اسم مفعول) کا غیر ہے، جیسے ربوبیت مربوبیت کی عین ہے لیکن ایک دوسرے اعتبار سے یہی ربوبیت یعنی مقتضی اس مربوبیت یعنی مقتضا، کا عین بھی ہے۔ یہ حقیقتِ حقائق کی احدیت کا مرتبہ ہے؛ لہٰذا یہ درست ہُوا کہ عالم اسم ظاہر کا عین ہے اور اس کی روح اسم باطن کا ہے ـــــ یہ محال ہے کہ جب تک عالم موجود ہے حق تعالیٰ اس سے الگ ہو جائے اور اس کی صورتوں سے جُدا ہو جائے؛ کیونکہ حق کے بغیر عالم محض ہو کر رہ جائے گا[۷۴]۔

۸۔ ابن عربی نے فتوحاتِ مکیّہ میں جہاں مردانِ حیرت و عجز کے بارے میں گفتگو کی ہے اور اہل اللہ کی حیرت اور اہلِ فلسفہ کی حیرت کے درمیان فرق بتایا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبِ عقل تو یوں کہتا ہے:

وفی کُلِّ شیءٍ لہٗ اٰیۃٌ
تدلّ علی انّہ واحدٌ

جب کہ صاحبِ تجلّی یوں نغمہ سرا ہوتا ہے :

وفی کلِّ شیءٍ لہٗ اٰیۃٌ
تدلّ علی انّہ عینہٗ[۳۵]

پس عالمِ وجود میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شناخت نہیں کر سکتا، اور اس حقیقت کو وہی دیکھ سکتا ہے جس نے بایزید کی طرح "اِنا اللہ" اور "سبحانی" کہا ہو[۳۶]۔

۹۔ اسی کتاب میں لکھتے ہیں: "وقد ثبت عند المحقّقین مافی الوجود الّا اللہ ونحن وان کنّا موجودین، فانّما کان وجودنا بہٖ فمن کان وجودہٗ لغیرہٖ فھو فی حکم العدم[۳۷]۔

مُراد یہ ہے کہ محقّقین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ صفحۂ ہستی پر خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی وجہ سے ہے اور جو وجود غیر کی وجہ سے ہو، وہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے۔

۱۰۔ آخر میں ہم وہ عبارت نقل کرتے ہیں جو نصرِ بحثِ وحدت الوجود کے بارے میں ہے اور جس پر سب سے زیادہ جرح و نقد اور بحث مباحثہ ہوتا رہا ہے:

"فسبحان من اظھر الاشیاء وھو عینھا"

ترجمہ :- "پاک ہے وہ جس نے اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ اُن اشیاء کا عین ہے۔"

فما نظرت عینی الی غیر وجھہ     وما سمعت اذنی خلاف کلامہ
فکل وجود کان فیہ وجودہٗ     وکل شخیص لم یزل فی منامہ[۳۸]

ترجمہ: "میری آنکھ نے اُس کے چہرے کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ میرے کان نے اس کے کلام کے سوا کچھ نہیں سُنا، پس ہر چیز کا

وجود اُسی میں ہے۔
اور ہر شخص ہمیشہ اُسی کی آرام گاہ میں ٹھکانا کرتا ہے۔"

## ابنِ عربی کے ہاں حق کی اِصطلاح

جیسا کہ قارئین نے دیکھا، مذکورہ بالا عبارات وحدت الوجود کی تشریح بھی کرتی ہیں اور ابنِ عربی کے ہاں اُس کے بار بار بیان کی شہادت بھی دیتی ہیں۔ کبھی ابنِ عربی حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین بتاتے ہیں کبھی غیر، کبھی حق کی جانب خلق سے اِشارہ کرتے ہیں کبھی اُس کے تنزّل سے مرتبۂ خلق کی طرف اِشارہ کرتے ہیں۔ ابنِ عربیؒ کی کتابوں میں سے پیش کردہ یہ عبارات اور ان ایسے دوسرے اقتباسات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اصل وحدت اور مسئلۂ کثرت دونوں کا سامنا کر رہے ہیں۔ وحدت وہ جس کو اُن کا صوفیانہ ذوق دریافت کرتا ہے اور جس سے وہ کشف و شہود میں روبرو ہوتے ہیں اور کثرت وہ جس پر اُن کے حواس شاہد ہیں اور عقل اُس کا اقرار کر رہی ہے؛ لہٰذا جیسا کہ ہم نے دیکھا وہ وحدت کا بھی دم بھرتے ہیں اور کثرت کے بارے میں بھی گفتگو کرتے ہیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کا کلام بظاہر متضاد لگتا ہے، مشکل معلوم ہوتا ہے اور لوگوں کو حیرت، شک و شبہ اور بدگمانی میں ڈال دیتا ہے؛ اسی لیے اُن کے عقائد کے بارے میں متضاد آرا ملتی ہیں؛ جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے بعض لوگوں مثلاً عبدالوہاب الشعرانی[۷۹] نے اُن سے عقیدۂ وحدت الوجود ہی کی نفی کر دی ہے۔ ایسے حضرات پر آگے چل کر تفصیل سے گفتگو ہوگی۔[۸۰] چند اساطینِ علم و حکمت اور اسلامی علوم کے ماہرین نے اُن پر یہ الزام بھی رکھا ہے کہ ابنِ عربیؒ ادیان و شرائع کے منکر ہیں اور حق و خلق کو ایک جانتے ہیں؛ لہٰذا اُن کے کفر و الحاد کا فتویٰ بھی دیا گیا ہے۔ آخری گروہ وہ ہے جو اُن کے بارے میں حیرت اور بے یقینی میں مبتلا ہے اور اُن کے لیے اپنی رائے کے اظہار سے گریز کرتا ہے۔ ہم یہ چاہتے ہیں کہ ابنِ عربی کی متضاد عبارات کی اس طرح توجیہہ و تطبیق کی جائے جس سے یہ مشکلات رفع ہو جائیں ——— اس کی یہی صورت ممکن نظر آتی ہے کہ یہ نکتہ ہمیشہ

پیشِ نظر رہے کہ اس کے کلامِ عرفانی میں حق کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوا ہے :

۱۔ "حق فی ذاتہ" جو وجودِ مطلق، مطلق الوجود، وجودِ صرف اور ذاتِ بحث ہے ـــــ جملہ قیود اور شرائط سے بری؛ حتیٰ کہ قید و شرطِ اطلاق سے بھی منزّہ ہے اور تمام اعتبارات و اضافات حتیٰ کہ اعتبار و نسبتِ علیت سے بھی پاک ہے اور عالم یعنی ساری مخلوقات سے ماورا[۸۱] ـــــ اور چونکہ وہ سارے اعتبارات و اضافات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی سے بَری ہے؛ لہٰذا خیال، قیاس، وہم اور فکر سے بھی بالاتر ہے اور اسی چیز کا نتیجہ ہے کہ اس کی معرفت ناممکن ہے اور عالم کے ساتھ اس کی مناسبت[۸۲] اور مشابہت[۸۳] ہی موجود نہیں۔ اور فی الحقیقت اس کے اور عالم کے درمیان کسی قدرِ مشترک اور وجہِ جامع کا اثبات محال ہے۔ حق حق ہے اور اشیاء اشیاء، جیسا کہ انھوں نے خود تصریح و تاکید کی ہے کہ :

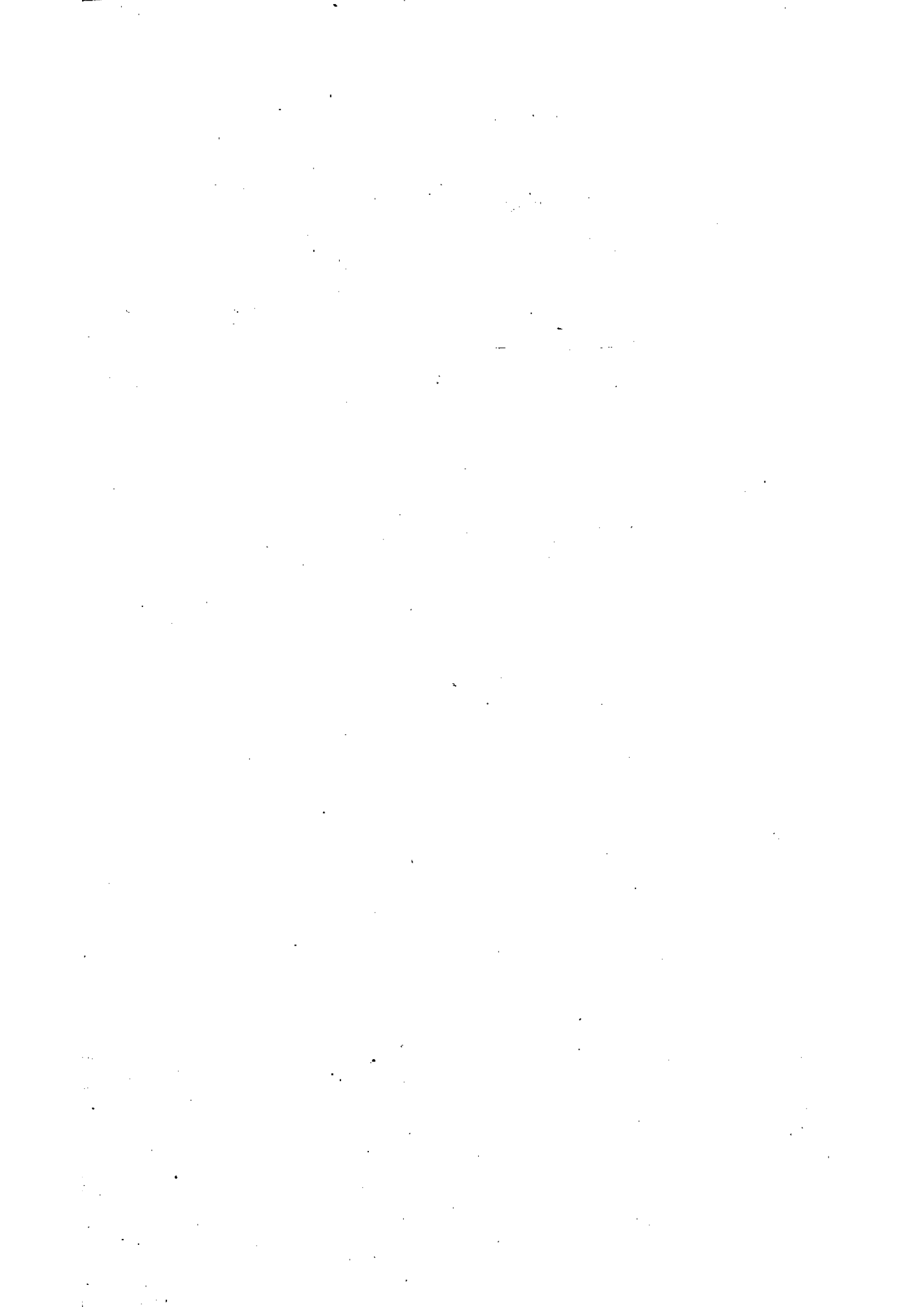
"فھو عین کل شئ فی الظھور۔ وما ھو عین الاشیاء فی ذواتھا بل ھو ھو والاشیاء اشیاء[۸۴] ـــــ" فالحق حق والانسان انسان[۸۵]" اور "فالرب رب والعبد عبد[۸۶]" ـــــ

۲۔ دوسرے معنی جن میں حق کا لفظ استعمال ہوا ہے یہ ہیں :

حقِ متجلی یعنی حقِ مخلوق[۸۷]، وجودِ عام منبسط[۸۸]، ظاھر الحق[۸۹]، نفس الرحمٰن[۹۰]، اصلِ جوہر، فلکِ حیات[۹۱] اور عما[۹۲] ـــــ کبھی تو حق کو ان معانی میں استعمال کیا گیا ہے اور کبھی "حق فی ذاتہ" یعنی وجودِ مطلق کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اور نتیجتاً بہت سے لوگوں کے لیے باعثِ اشتباہ بن گیا ہے[۹۳] ـــــ "حق فی ذاتہ" کے برعکس "حقِ متجلی" تمام مظاہر میں ظاھر ہے، خلق

کا مرادف اور اُس کے اوصاف سے متصف ہے، بلکہ مخلوقات اور اشیاء کا عین ہے ——— "عین الکون حق"[۹۴] اور "سبحان من اظہر الاشیاء وھو عینھا۔"[۹۵] نیز اس طرح کی دیگر عبارات اسی مذکورہ معنی میں استعمال کی مثال ہیں ———

---

# باب ۳

# تشبیہ و تنزیہہ

اِسلام کے عقیدۂ توحید سے متعلق اہم ترین اعتقادی مسائل میں سے ایک مسئلہ تشبیہ و تنزیہہِ حق کا بھی ہے۔ تمام مسلمان مفکّرین، صوفیہ اور وحدت الوجودی عرفاء یعنی ابنِ عربی اور اُن کے پیروکار حضرات نے اُسے موردِ توجّہ بنایا اور اس پر پورا غور و فکر کیا، اور اس کے بارے میں گوناگوں اعتقادات کا اظہار کیا ہے۔ ہم پہلے تو مسئلے کو کلّی طور پر واضح کریں گے اور اس کے بارے میں مختلف عقائد کا تذکرہ کریں گے؛ اس کے بعد ابنِ عربی، ان کے پیروکاروں اور شارحین کی آراء شرح و بسط کے ساتھ بیان کی جائیں گی۔

تشبیہ اور تنزیہہ کے معانی اور اُن کے قائلین یعنی مشبّہ اور منزّہ۔ تشبیہ حق کو خلق کے مانند کرنے اور ممکن کی صفات کو واجب میں دیکھنے سے عبارت ہے۔ تنزیہہ حق تعالیٰ کے ماوراءِ خلق ہونے اور اس کی ذات میں سے ممکن کی صفات کو سلب کرنے سے عبارت ہے۔ جو لوگ تشبیہ کے قائل ہیں، اُنھیں مشبّہ اور مجسّمہ کہا جاتا ہے۔ یہ فرقہ اللہ کو مخلوق سے مشابہ اور اسی کی طرح جسم رکھنے والا سمجھتا ہے بلکہ اس کے لیے دیگر اجسام کی طرح کا ایک جسم مانتا ہے۔ ان میں بعض اُسے ایک نور کی صورت میں تصور کرتے ہیں، چند کسی جوان کی شکل میں فرض کرتے ہیں اور کچھ خدا کے لیے کسی بوڑھے آدمی کا چہرہ تجویز کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہوئے ہیں جو حق تعالیٰ کو حیوان تک کی صورت میں تصوّر کرتے تھے اور اُس کے لیے شکل و صورت، ہاتھ پاؤں اور ایسے ہی دوسرے اعضاء کے قائل تھے اور ٹھیٹھ مخلوقی اوصاف مثلاً

شکل وصورت، وزن، حجم اور ایسے ہی دوسرے اوصاف کو خدا کے اندر ثابت کرتے تھے ــــــ داؤد جوار بیؒ جو سوائے شرمگاہ اور ڈاڑھی کے اللہ کے لیے تمام انسانی اعضاء کا قائل تھا! تاہم اس نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ جسم ہے مگر دوسرے اجسام ایسا نہیں، گوشت اور خون ہے مگر یہاں کے گوشت اور خون ایسا نہیں[۲] ــ ہشام کے بارے میں منقول ہے ایک سال کے اندر اندر اس نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں پانچ اقوال اختیار کیے کبھی اسے نور کبھی پگھلی ہوئی چاندی کے مانند جانا۔ کبھی یہ کہا کہ وہ صورت نہیں رکھتا، کبھی یہ فرض کیا کہ ہماری طرح وہ بھی اپنے سات بالشت کا ہے ــــــ ہشام آخر میں ان تمام اقوال سے پھر گیا اور اس عقیدے پر قائم ہو گیا کہ خدا دیگر اجسام کی طرح ایک جسم رکھتا ہے[۴]

یہ فرقہ اُن چند آیات و احادیث سے اپنے عقائد کی سند پکڑتا ہے جن سے بظاہر حق تعالیٰ کے جسم ہونے اور ہاتھ پاؤں، چہرہ اور سمت وغیرہ رکھنے کی دلالت ملتی ہے۔ اُن میں سے چند یہ ہیں :-

"الرّحمٰن علی العرش استویٰ[۵]" "فاینما تولّوا فثمّ وجه الله[۶]" "ید الله فوق ایدیهم[۷]" "ولتصنع علیٰ عینی[۸]" "یا حسرتا علیٰ ما فرّطت فی جنب الله[۹]" "والسّمٰوات مطویّات بیمینه[۱۰]" ــــــ احادیث :- "حتّٰی یضع الجبّار قدمهٗ فی النّار" "قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرّحمٰن"۔ وضع یده او کفّه علیٰ کتفی حتّٰی وجدت برد انامله علیٰ کتفی" "خلق اٰدم علیٰ صورة الرّحمٰن" "خمّر طینة آدم بیده اربعین صباحاً[۱۱]" "انّکم سترون ربّکم کما ترون القمر لیلة البدر لا تضاعون فی رویته" "رأیت ربّی فی احسن صورة الشّابّ امرد قططه" اور ابوذر غفاریؓ سے منقول ہے کہ اُنھوں نے ایک مرتبہ رسولِ اکرمؐ سے پوچھا: "یا رسولؐ اللہ! کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟" آپ نے

فرمایا: "نورانی اراکہ[12] ـــــ اور عقلی معاملات میں یہ لوگ قیاس غائب بر شاہد کے قائل ہیں ـــــ امام فخرالدین رازی سے روایت ہے کہ ابو معشر[13] کا خیال یہ ہے کہ مشبہہ کا مسلک طریق بُت پرستی کی بُنیاد ہے[14] ـــــ اس کے مقابل جمہورِ متکلمین اور حکماء تنزیہہِ محض کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے اور جسم کے تمام اوصاف ولوازم سے بطور کلی بَری ہونے کے قائل ہیں اور ان تمام امور سے اُسے منزّہ جانتے ہیں جو اس کے لائق نہیں کیونکہ اس طرح کے امور واوصاف اُس کے وجوبِ وجود کے منافی ہیں اور وہ آیات واحادیث جو تشبیہ پر دلالت کرتی ہیں انھیں یہ حضرات متشابہات میں شمار کرتے ہیں جن کی بعض اوقات تاویل کی جاتی ہے اور بعض اوقات اُن کے الفاظ پر ایمان رکھتے ہوئے معنی میں توقّف کیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان کا یقین ہے کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی شبیہ یا اُن کے مانند نہیں ہے۔ اِن میں سے وہ حضرات جو اس آیت: ولا یعلم تاویلہٗ الاّ اللّٰہ والرّاسخون فی العلم" کے سلسلے میں الاّ اللّٰہ کے بعد وقف کے قائل ہیں اور والرّاسخون فی العلم کے جملے کو ایک جُدا گانہ جملہ سمجھتے ہیں، تاویلِ متشابہات سے گریز کرتے ہیں، یہاں تک کہ بسا اوقات متشابہات کے بارے میں کوئی سوال کرنے کو بھی بدعت جانتے ہیں اور کہتے ہیں: "اٰمنّا کلٌّ مِن عندِ ربّنا۔"[15] جیسے کہ امام مالک بن انس[16] سے روایت ہے کہ جب اُن سے اللہ تعالیٰ کے استوا علی العرش کے بارے میں پوچھا گیا تو اُنھوں نے کہا: "استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے[17]۔" البتہ وہ لوگ جو الاّ اللّٰہ کے بعد وقف کے قائل نہیں وہ بہ تکلف ان متشابہات کی طرح طرح سے تاویل کرتے ہیں۔ تنزیہہِ حق کے بارے میں تو یہ فرقہ آپس میں متفق ہے؛ البتہ ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ صفات شئے سے متصف ہے یا نہیں۔ اس اختلاف کا مرجع یہ ہے کہ کوئی چیز اس لائق ہے یا نہیں کہ اُسے خدا تعالیٰ سے نسبت دی جائے۔ تنزیہہِ حق کے

باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف یہیں سے پھوٹا ہے معتزلہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کسی بھی شئے کو حق تعالیٰ صفت قدم میں شریک مانا جائے گا، حق تعالیٰ اس سے منزّہ ہے، یہاں تک کہ وہ امر قدم میں صفات حق کو بھی شامل نہیں سمجھتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ خداوند تعالیٰ قدیم ہے اور یہ قدم اس کی ذات کا وصف اخص ہے اور وہ بذاتہٖ عالم، قادر اور حیّ ہے نہ کہ بواسطۂ علم قدرت اور حیات، جو قدیم ہونے کے باوجود زائد بر ذات ہیں، کیونکہ اگر صفات بھی ذات کی طرح اور ذات کے ساتھ قدیم مانی جائیں تو اس سے لازم آئے گا کہ اُنھیں الوہیت میں بھی شریک اور دخیل سمجھا جائے جو ایک نوع کے شرک کو مستلزم ہے۔ بالآخر یہ طائفہ تنزیہ مطلق پر متفق ہو گیا اور اس بات پر بھی اتفاق کر لیا کہ دار فنا ہو یا دار بقا، دونوں جہانوں میں حق تعالیٰ کی رویت محال ہے، یعنی یہ کہ اللہ کو نہ اِس دُنیا میں دیکھا جا سکتا ہے نہ اُس دُنیا میں، بدیں سبب اُنھوں نے ذات حق تعالیٰ سے ان تمام صفات کی مطلقاً نفی کر دی جو مخلوقات کے لوازم اور اوصاف ہیں۔ مثلاً مکانیت، زمانیت، صورت، مقامیت، اِنتقال، زوال، تغیّر، تاثر اور اسی طرح کے دیگر اوصاف۔ اس نقطۂ نظر نے انھیں اس بات کا قائل بنایا کہ متشابہات کی تاویل واجب ہے اور اس تاویل کو اُنھوں نے توحید کا نام دیا۔

## ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین کا عقیدہ

ابنِ عربی اور اُن کے ماننے والے نہ مشبّہ کی طرح محض تشبیہ پر تکیہ کیے ہوتے ہیں اور نہ فقط منزّہ ہیں، بلکہ یہ حضرات تشبیہ اور تنزیہ کو باہم جمع کرتے ہیں اور توحید حقیقی کو اس جامعیت سے عبارت جانتے ہیں۔ ان حضرات کے اقوال شرح و بسط سے نقل کرنے سے پیشتر یہ نکتہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کے کلمات سے ان لوگوں کی مراد ہو بہو وہ نہیں ہوتی جو متکلمین اور فلاسفہ کی ہے۔ جیسا کہ پچھلی باتوں سے معلوم ہو چکا اہلِ حکمت و کلام کے نزدیک تنزیہ خداوندی کا مطلب ہے: اُس کی ذات سے مخلوق کے اوصاف و خواص کی نفی۔ جب کہ تشبیہ سے ان کی مراد ہے اجسام اور

اشیاء کے صفات ولوازم سے ذات حق کا اتصاف۔ جب کہ ابن عربی اور ان کے مقلدین اپنی روایت کے مطابق تنزیہ اور تشبیہ کی بھی دوسرے اکثر امور کی طرح تاویل کرتے ہیں۔ وہ انھیں اطلاق اور تقیید کے معانی میں استعمال کرتے ہیں اور تشبیہ اور تنزیہ کا یہ استعمال ابن عربی سے پہلے موجود نہیں تھا کیونکہ تشبیہ و تنزیہ کا اطلاق اور تقیید کے مفہوم میں استعمال اُس زمانے کے متداول اور مستعمل مفاہیم کے خلاف تھا۔ لیکن یہ مطلب وحدۃ الوجود کی اصل سے موافقت رکھتا ہے جو ابن عربی کے تصوف کی اصل اصُول ہے اور یہ توجیہ ابن عربی کی طرح کسی بھی وحدت الوجودی صوفی کے نظامِ فکر اور ذوقِ معرفت کے لیے ناگزیر تھی۔ یہی مذکورہ تاویل اور مفہوم ابنِ عربی کے ان عرفانی اقوال کی بنیاد ہے جو بہ تکرار ان کی عبارتوں میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں: حق واحد ہے اور کثیر بھی، ظاہر ہے اور باطن بھی، خالق ہے اور مخلوق بھی، رب ہے اور عبد بھی، قدیم ہے اور حادث بھی، اور اسی طرح کے دوسرے اقوال جو ایسے امور کا اظہار کرتے ہیں جو بظاہر متناقض ہونے کے باوجود ابن عربی کے فکری اور عرفانی نظام میں رچے ہوئے ہیں، اِس لیے وہ اس قسم کے اقوال سے ابا نہیں کرتے۔ اصولاً دیکھا جائے تو ان معنوں میں تنزیہ اور تشبیہ باہم گتھی ہوئی ہیں۔ ایک کے بغیر دوسری تصور میں نہیں آتی اور ایک کے بغیر دوسری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کے باوجود پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ تنزیہ اور تشبیہ کا یہ تصور اور یہ تحقق بس مقامِ ثنویت یعنی حق اور خلق کے اعتبار کے مقام میں ہے جو حق اور خلق، مالک اور عالم، وحدت اور کثرت یا جامع تر عبارت میں یوں کہیے کہ مقامِ ربوبیت ہے۔ لیکن اگر اس ثنویت سے نکل کر احدیت ذاتیہ کے مقام سے دیکھیں تو وہاں نہ تنزیہ کی کوئی جگہ ہے نہ تشبیہ کی، کیونکہ اس مقام پر کسی بھی اعتبار اور کسی بھی وجہ سے کثرت کا کوئی وجود نہیں۔ یہاں کوئی بھی حقیقت بیان میں نہیں آسکتی، جیسا کہ ابن عربی کا یہ مقولہ "والباری سبحانہ منزہ عن التنزیہ فکیف عن التشبیہ"[۱۹] اس پر شاہد ہے؛ لہٰذا حق تعالیٰ کا منزہ ہونا اس معنی میں ہے کہ وہ مقام الا بیت میں اپنی ذات

کے اعتبار سے تمام اوصاف حدود اور قیود سے ماوراء کُل سے مستغنی ہے اور جمع اشیاء پر محیط ہے۔ اِس اعتبار سے کوئی چیز نہیں جو اس کا احاطہ کر سکے، کوئی علم نہیں جو اس میں شامل ہو سکے اور نہ ہی کوئی وصف ہے جو اس پر صادق آئے بجز وصف اطلاق۔ اس کی تنزیہ بھی اسی اطلاق میں قائم ہے، لیکن تعین ذاتی کے اعتبار سے اس کا ظہور ممکنات میں صورت پکڑے ہوئے ہے، مثلاً وہ دیکھتا ہے، سُنتا ہے اور کلام کرتا ہے لیکن اس معنی میں نہیں جس میں مخلوق دیکھتی، سنتی اور بولتی ہے بلکہ بایں مفہوم کہ وہ ہر سامع، ناظر اور متکلم کی صورت میں متجلّی ہوتا ہے۔ خود ان کی صورت اختیار کرتا ہے[۲۰]۔ پس تنزیہ حق تعالیٰ حق فی ذاتہ اور باطن پر دلالت کرتی ہے جب کہ تشبیہ "حق مخلوق بہ" اور ظاہر پر شہادت دیتی ہے جو مراتب کونیہ اور اشکال والوان کے لباس میں ظاہر ہے۔ جیسے کہ مولانا روم کہتے ہیں:

گاہ خورشید و گہے دریا شوی

گاہ کوہ قاف و گہہ عنقا شوی،

تو نہ این باشی نہ آں در ذات خویش

اے فزوں از وہم ہا وز بیش بیش[۲۱]

باوجودیکہ ابن عربی اس قول پر اصرار کرتے ہیں کہ حق منزہ بھی ہے اور مشبہ بھی اور اس کو اپنے تصوّف کی اساس قرار دیتے ہیں لیکن ان کی یہ تاکید مختلف مواقع کے اعتبار سے اپنے درجات میں مختلف نظر آتی ہے۔ کہیں ان پر تشبیہ ایسی غالب آجاتی ہے کہ وہ فلاسفہ مادیین میں شامل دکھائی دیتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول کہ حق تعالیٰ ہر معلوم کا عین ہے[۲۲]۔ حق تعالیٰ بندے کے قویٰ اور اُس کے مسمی کا عین ہے[۲۳]، نیز جوہر و عرض کی بحث میں اشاعرہ کا قول بیان کرتے ہوئے حق تعالیٰ کو جوہر ایسا بتاتے ہیں جس کے اشاعرہ قائل ہیں اور اس کے لیے بے شمار صورتیں اور نسبتیں تجویز کرتے ہیں اور ایک دوسری جگہ مظاہر وجود میں حق تعالیٰ کی تجلیات کو اس جوہر کے مختلف اعراض گردانتے ہیں[۲۴]۔ کبھی ان پر تنزیہ کا ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ

وہ اللہ اور مخلوقات میں کسی بھی طرح کی مناسبت کا انکار کر دیتے ہیں، ایسے ہی ایک مقام پر لکھتے ہیں: خدائے تعالیٰ ہر اعتبار سے مخلوقات سے مخالفت رکھتا ہے۔ کسی بھی طرح کی کوئی مناسبت اس کے اور مخلوقات کے درمیان موجود نہیں ہے۔ اگر ابو حامد غزالیؒ[25] وغیرہ کی طرح کوئی مناسبت نکال بھی لی جائے، جیسا کہ اُنھوں نے کچھ نسبتوں کا حق تعالیٰ پر اطلاق کیا ہے، تو وہ حقیقت سے دُور اور ایک طرح کا تکلف ہی ہوگا۔ حادث اور قدیم اور بے مثل اور مثل رکھنے والے کے بیچ کوئی مناسبت کیسے پائی جا سکتی ہے[26]۔ خلاصہ یہ کہ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ابن عربیؒ نہ تو اہل تشبیہ کے عقیدے کو درست جانتے ہیں اور نہ تنزیہ کے مسلک کو قبول کرتے ہیں۔ ان کے اعتقاد میں تشبیہ محض حق تعالیٰ کی تحدید اور تقیید ہے۔ دوسری طرح فقط تنزیہ خواہ وہ عقلی ہی کیوں نہ ہو ناقص المعرفت ہے۔ جس طرح مشبہ حق تعالیٰ کو جسمانیت میں محصور اور محدود کرتے ہیں۔ منزّہ بھی یہی کام کرتے ہیں مگر جسمیت سے تنزیہ کی آڑ لے کر۔ اہل تنزیہ جسمانیت سے حق تعالیٰ کو منزّہ کرتے ہوئے ایک اور طرح کی تحدید و تقیید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے جسم کی نفی کر کے عقول و نفوس تک پہنچتے ہیں۔ پھر عقول و نفوس سے عروج کر کے اسے معانی مجرّد سے منزّہ ٹھہراتے ہیں، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ جمیع اشیاء سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اس کو عدم سے ملحق کر دیتے ہیں۔ یہ تحدید عدمی ہے۔ پس اہل تشبیہ ہوں یا اہل تنزیہ دونوں حق تعالیٰ کو کہیں نہ کہیں محدود اور مقید کر دیتے ہیں جب کہ حقیقت حق اطلاق حقیقی کی مقتضی ہے، جیسا کہ بارہا کہا جا چکا ہے وہ تمام قیود و حدود، حتیٰ کہ اطلاق اور مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے، جیسا کہ ایک عربی شاعر نے کہا ہے:

لاتقل دارها بشرقی نجد
کل نجد للعامریه دار
ولها منزل علی کل حاء
وعلی کل دمنة آثار[27]

اسی لیے ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ عارف محقق اور کامل مدقق وہ ہے جو تشبیہ اور تنزیہ کو جمع کرے اور ہر ایک کو اپنے مقام پر ثابت کرے۔ حق تعالیٰ کو تنزیہ سے بھی موصوف کرے اور تشبیہ سے بھی[۲۸]۔ کتاب المسائل میں آیا ہے: "اس گروہ پر حیرت آتی ہے جو اپنے راستے سے نکل گیا ہے اور اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہے۔ یہ لوگ خود کو اللہ کے بارے میں اللہ سے زیادہ جاننے والا سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم تشبیہ الٰہ سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسی طرح اس دوسرے طائفے پر بھی تعجب آتا ہے جس کا کہنا ہے کہ ہم اس تنزیہ سے حذر کرتے ہیں جو تعطیل تک لے جائے۔ اگر یہ لوگ صحت کے ساتھ علم سے بہرہ مند ہوتے تو تنزیہ اور تشبیہ دونوں سے پناہ طلب کرتے کیونکہ تنزیہ بھی تشبیہ سے برتر نہیں ہے۔ ظواہر و اجسام سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کر کے اسے مخلوق معقول اور نفوس میں پیدا ہونے والے معانی سے متشابہ کر دینا تشبیہ نہیں تو اور کیا ہے؟ پس اہل تنزیہ تشبیہ سے تشبیہ کی طرف بھاگتے ہیں اور نام تنزیہ کا لیتے ہیں؛ اسی لیے عاقل ان کی نادانی پر ہنستے ہیں۔ اگر یہ لوگ جو کشف سے بے نصیب ہیں، تحقیق کی راہ پکڑتے اور کتاب الٰہی کی آیات، انبیاء اور رسل کے اقوال پر نظر کرتے تو ان پر آشکار ہو جاتا کہ حق تعالیٰ نے خود اپنی زبان سے ان حضرات کے لیے اپنا وصف بیان فرمایا ہے اور خود کے لیے تنزیہ و تشبیہ دونوں احکام ثابت کیے ہیں"[۲۹]۔ اسی طرح فتوحات مکیہ میں شیخ نے تشبیہ محض کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح حق سبحانہٗ کسی شئے کی شبیہ نہیں ہے، اسی طرح اشیاء بھی اس کی مثل نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ دلیل شرعی بھی اس طرح کے تشابہ کی نفی پر قائم ہے اور پھر عقل بھی اسے غلط اور محال جانتی ہے، کیونکہ اس قضیے کو مان لینے سے یا تو حق تعالیٰ ہر اعتبار سے خلق کی شبیہ ہو جائے گا یا پھر ان میں سے کچھ کی تشبیہ اس میں ثابت ہو گی۔ یہ دونوں شقیں باطل اور محال ہیں۔ شق اوّل کی بنا پر لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ کا جو اطلاق اشیاء پر روا ہے وہ خود اس کی ذات پر بھی روا ہو جائے۔ جب کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اور دوسری شق اس چیز کو واجب

کرتی ہے کہ حق تعالیٰ بعض اعتبارات سے اپنی مخلوقات کی شبیہ ہو اور بعض سے نہ ہو۔ یہ خیال ذاتِ حق میں ترکیب کو لازم کرتا ہے جو محال ہے[30]۔ اسی طرح نصوص الحکم میں جہاں تنزیہ محض کو رَدّ کیا گیا ہے۔ ابن عربی رح کہتے ہیں:

ان علم التنزیه عند اهل الحقائق فی الجناب الالهی عین التحدید والتقیید والمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب[31]۔

فصوص کے شارحین نے اس عبارت کی شرح میں طرح طرح کی باتیں کہی ہیں، ہم ان میں سے دو نمونے یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نمونے فصوص کے دو بزرگ شارحین سے لیے گئے ہیں ان کا مطالعہ قارئین کے لیے سُود مند ہوگا۔

عبدالرزاق کاشانی اس قول کی شرح یُوں کرتے ہیں کہ تنزیہ حق کا مطلب ہے حق تعالیٰ کو محدثات جسمانیات اور تمام امور مادّی سے جو تنزیہ کو قبول نہیں کرتے، الگ کرنا لیکن ہر وہ شئے جو کسی دوسری چیز سے تمیز رکھتی ہے صفت کے واسطے سے رکھتی ہے جو دوسری شئے کی صفت کے منافی اور مخالف ہوتی ہے۔ بناء بریں لازم آیا کہ تنزیہ کے بعد بھی حق تعالیٰ کسی صفت میں مقید اور کسی حد میں محدود ہو۔ نتیجتاً تنزیہ عین تحدید ہو جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ صاحب تنزیہ حق تعالیٰ کو صفاتِ جسمانیات سے منزّہ کرکے اُسے تجریداً روحانیات سے مشابہ کر دیتا ہے۔ یہی شخص جب تقیید سے تنزیہ کی طرف بڑھتا ہے تو حق تعالیٰ کو قید اطلاق میں مقید کر دیتا ہے حالانکہ وہ قید تقیید سے منزّہ ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی۔ فی الواقع وہ ذاتِ مطلق نہ اطلاق میں مقیّد ہے اور نہ تقیید میں اور نہ ان دونوں سے متنافی پس جس نے بھی اپنی عقل کی اندھا دھند پیروی اور آسمانی شریعتوں سے بیخبری اور ان کی نافرمانی کی وجہ سے تنزیہ محض کو عقیدہ بنایا وہ یا تو جاہل ہے یا بے ادب[32]۔ داؤد قیصری اس جملے کی شرح میں کہتے ہیں کہ تنزیہ یا تو وہ تنزیہ حق ہے جو فقط حق تعالیٰ کو نقائص امکانی سے منزّہ ثابت کرے یا اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کو نقائص امکانی کے ساتھ کمالات انسانی سے بھی

ماوراء سمجھے۔ تنزیہ حق کی یہ دونوں تعبیریں اہل کشف وشہود کی نظر میں حق تعالیٰ کی تحدید و تقیید سے عبارت ہیں، کیونکہ صاحب تنزیہ دونوں صورتوں میں حق تعالیٰ کو موجودات سے جُدا کرتا ہے اور فقط چند مراتب میں جو تنزیہ کے مقتضی ہیں، اسے منحصر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے دوسرے مراتب جو تشبیہ کا تقاضا کرتے ہیں ان سے صرف نظر کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یوں نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنی ذات، اپنے وجود اور اپنے کمالات میں حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں اور وہ ان میں ظاہر و متجلی ہے ــــــ "هو هو هو این ما کانوا"[۴۲] موجودات کی ذات، وجود، بقاء اور اُن کی تمام صفات کا خلاصہ حق تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، بلکہ وہی ان تمام صورتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ پس یہ صورتیں اصالۃً حق تعالیٰ کے لیے ہیں اور تبعاً خلق کے لیے بنائی ہیں۔ یا تو صاحب تنزیہ نہیں جانتا ہے کہ سارا عالم حق کا مظہر ہے یا پھر جانتا ہے۔ پہلی صورت میں جہل کی راہ سے حق تعالیٰ کو اُس کے بعض مراتب میں مقید کر کے وہ اپنا نادان ہونا بھی ثابت کرتا ہے اور بے ادب ہونا بھی؛ اور دوسری صورت میں کہ شخص مذکور یہ علم تو رکھتا ہے کہ تمام عالم حق تعالیٰ کا مظہر ہے مگر یہ جاننے کے باوجود وہ ظہور حق کو کچھ مراتب میں محدود کر دیتا ہے، یہ خداوند متعالی اور اس کے فرستادوں کی شان میں سوءِ ادب ہے؛ کیونکہ اللہ نے جمع اور تفصیل کے مقامات پر اپنے لیے جس چیز کا خود اثبات کیا ہے یہ شخص اُس کی نفی کر رہا ہے[۴۳]۔

نقش الفصوص میں بھی ابن عربی کی ایک عبارت ملتی ہے جو فصوص الحکم کے مذکورہ بالا قول سے مشابہت رکھتی ہے۔ عبدالرحمٰن جامی نے نقد النصوص کے نام سے نقش الفصوص کی شرح لکھی ہے۔ اس مقولے کی تشریح میں وہی باتیں کہتے ہیں جو ہم کاشانی اور قیصری سے اوپر نقل کر آئے ہیں، کیونکہ جامی کے یہاں کوئی ایسے نکات نہیں، لہٰذا یہاں ان کا بیان ضروری نہیں۔ لوم ہوتا[۴۴] مختصر یہ کہ ابن عربی تنزیہ محض کو اہل تنزیہ کی عائد کردہ تحدید اور تشبیہ صرف کو اہل تشبیہ کی ساختہ تشبیہ گردانتے ہیں۔ وہ کمال حقیقت کو ان دونوں مرتبوں کی یکجائی میں دیکھتے ہیں جیسا کہ ان کے ان اشعار

سے ظاہر ہے :

فان قلت بالتنزیہ کنت مقیدا — وان قلت بالتشبیہ کنت محددا

وان قلت بالامرین کنت مسددا — وکنت اماما فی المعارف سیدا

فمن قال بالاشفاع کان مشرکا — ومن قال بالافراد کان موحدا

فایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا — وایاک والتنزیہ ان کنت مفردا

فما انت ھو بل انت ھو وتراہ فی — عین الامور مسرحا و مقیدا

ان اشعار کا مطلب کچھ یوں ہوا کہ چونکہ تنزیہ، تقیید کے شائبے سے خالی نہیں، اور تشبیہ، تحدید کی آفت سے بری نہیں؛ لہٰذا اگر تو تنزیہ میں مشغول ہوا تو تو نے گویا حق تعالیٰ کے لیے تقیید تجویز کی اور اگر صرف تشبیہ کو پکڑ لیا تو تو نے اسے محدود کیا، لیکن اگر دونوں کو اکٹھا کر دیا تو تو راستی اور خیر کی راہ پر ہے۔ اس طرح تو ارباب کمالات و معارف کے مجمع میں امام اور سردار ہو گا۔ اگر تو نے ایسا کیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تو نے انبیاء و رسل کی تقلید کی طرف رُخ کیا اور ان دونوں مقامات کا حق ادا کیا جیسا کہ سزاوار ہے۔ جس نے خلق کو مشبہ بہ بنایا وہ گویا حق تعالیٰ کے ساتھ ایک اور وجود کا قائل ہو گیا یعنی ثنویت کا۔ اس طرح اُس نے وحدتِ حق کا انکار کر دیا اور اس کے ساتھ ایک شریک ٹھہرا لیا اور جس نے فقط تنزیہ پر اکتفا کی وہ گویا افراد میں مشغول ہو گیا۔ وحدتِ ذات کو تو قبول کیا، لیکن اُسے وحدت کی تقیید میں مقید کر دیا اور اس کے علاوہ اس شخص نے اسماء و صفات کی کثرت کو فراموش کر دیا۔ پس وہ بھی اہلِ تشبیہ کی طرح اللہ کی ایسی معرفت سے محروم رہا جیسی کہ حق تعالیٰ کے شایانِ شان ہے۔ اگر تو ثنویت کے گڑھے میں گرا ہوا ہے یعنی اس ذاتِ واحد کے ساتھ کسی دوسرے وجود کا اثبات کرنے لگا ہے تو تشبیہ سے پرہیز کر کیونکہ اس صورت میں ناقص اور حادث مخلوق، قدیم اور کامل ذاتِ حق سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ اور اگر تو موحد اور مفرد ہو چلا ہے یعنی فقط ایک ہی حقیقت کا اعتقاد تجھ پر قابض ہے تو تیرے لیے ضروری ہے کہ تو تنزیہ محض سے بھی اجتناب کرے،

کیونکہ اس مقام پر تو وحدت محض میں ٹھہرا ہوا ہے اور کثرت کو بھلائے بیٹھا ہے، ذات کو مانتا ہے اور صفات کا انکار کرتا ہے۔ یہ حق نہیں ہے، بلکہ حق وہ ہے جیسے تو کنہِ ذات میں واحد جانے اور مقام صفات میں کثیر جاننا چاہیے کہ تو اپنی ظاہر، امکان اور محتاجی میں مقیّد ہونے کی وجہ سے حق نہیں ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ حقیقت میں تو اس کا عین ہے اور اس کی ہویت جو اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ اور اس کے وجود کے کسی ایک مرتبے میں ظاہر ہوئی ہے۔ تیری ذات و صفات سب کی سب اسی کی طرف راجع ہے۔ اسی لیے تو اسے عین اشیا میں مطلق بھی دیکھتا ہے اور مقیّد بھی۔ مطلق اس کی ذات کے اعتبار سے اور مقیّد اس کے ظہور کے اعتبار سے[۳۶] ان عبارات اور ابن عربی کی ایسی ہی عبارات سے جو خلاصہ برآمد ہوتا ہے وہ وہی ہے جو ہم پیچھے میں کہہ آئے ہیں؛ یعنی پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے تصوّف میں تشبیہ اور تنزیہ کی اصطلاح اپنے متداول معنی میں استعمال نہیں ہوئی بلکہ ان کے یہاں تشبیہ سے تقیید مقصود ہے اور تنزیہ سے اطلاق۔ دوسری چیز یہ کہ تشبیہ اور تنزیہ کا تصوّر مرتبہ الوہیت میں ممکن اور متحقق ہے نہ کہ مرتبۂ احدیت ذات میں کہ اس مرتبے میں حق تعالیٰ ہر نسبت اور ہر نشان سے بلند اور ہر تصوّر اور ہر اندیشے سے ماورا ہے۔ یہاں اس کے بارے میں کوئی چیز نہیں سوچی جا سکتی اور کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ فکر یہاں لاچار ہے اور عبارت اشارت ہی کی طرح قاصر ہے۔ تیسرے یہ کہ تنزیہ کا مرجع ہے حق فی ذاتہ اور تشبیہ کا حق مخلوق بہٖ یعنی حق تعالیٰ جو مظاہر ممکنات میں متجلّی ہے اور لباس مخلوقات میں ملبوس۔ رابعاً ابن عربی ان آیات و روایات پر بلا تاویل ایمان رکھتے ہیں جن سے تشبیہ ثابت ہوتی ہے۔ وہ ان آیات و روایات کو حق مخلوق بہٖ سے متعلق کرتے ہیں اور اعیان ممکنات میں تجلی الٰہیہ کے مخلوقات کے اعضا و اوصاف کے ساتھ انتساب کی تصریح کرتے ہیں اور دست و پا، چشم و گوش، رضا و غضب اور نزول و استویٰ کو اس کے لیے ثابت کرتے ہیں[۳۷] یہ مطالب ابن عربیؒ کے فکری

نظام اور عرفانی مذاق، یعنی وحدت الوجود سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی دینی فکر کے ہر پہلو کی طرح اس عقیدے، یعنی جمع بین التشبیہ والتنزیہ کی تائید اور تحکیم کے لیے کلام الٰہی سے استناد ڈھونڈتے ہیں، جیسا کہ فصوص میں لکھا ہے کہ خداوند متعال نے آیۂ "لیس کمثلہ شیٔ وھو السمیع البصیر"[۳۸] میں تشبیہ اور تنزیہ کو جمع فرمایا ہے، کیونکہ جیسا کہ فصوص کے شارحین بھی لکھتے آئے ہیں، کہ اگر کمثلہ میں کاف زائد ہے تو اس آیت کے جزو اوّل کا مفہوم یہ ہوگا کہ خدا کے لیے کوئی مثل نہیں ہے۔ یہ مطلب تنزیہ پر دلالت کرتا ہے لیکن اس آیت کا جزو دوم یعنی "وھو السمیع البصیر" تشبیہ کا بیان رکھتا ہے، کیونکہ یہ خدا کے لیے سمع و بصر کو ثابت کرتا ہے جو اوصاف خلق میں سے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کمثلہ میں کاف کو زائد نہ مانا جائے تو اس حالت میں جزء اوّل کے معنی یہ ہوں گے کہ مثل خدا مثل نہیں رکھتا اور یہ فی الواقع خدا کے لیے مثل کا اثبات ہے، اور مثل خدا کے لیے مثل کی نفی۔ بنا بریں آیت کا جزو اوّل تشبیہ پر دلالت کرتا ہے کہ خدا کے لیے مثل ثابت کرتا ہے لیکن جزو دوم یعنی وھو السمیع البصیر تنزیہ کا اظہار کرتا ہے کہ فقط خدا ہے جو ہر سننے والے کی صورت میں سنتا ہے، اور ہر دیکھنے والے کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اس مطلب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ الف لام کے ساتھ تقدیم ضمیر اور تعریف خبر، حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ آیت بہر رنگ جامع تنزیہ و تشبیہ ہے۔[۳۹]

## حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں ابن عربی کا اعتقاد

ابن عربی حضرت نوح علیہ السلام کو ایسا پیغمبر جانتے ہیں جن کی دعوت میں کچھ کمی رہ گئی۔ ان کی نظر میں حضرت نوح[ع] تنزیہ محض پر قائم تھے اور نتیجتاً اہل فرقان یعنی اہل تفرقہ میں شمولیت رکھتے تھے۔ شیخ اکبر کے عقیدے کے مطابق نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تنزیہ محض، یعنی اس خدا کی طرف بلایا جو اجسام کی ہر آلودگی اور نقص سے منزہ اور تمام مراتب اکوان سے

ماوراء ہے اور اس کے اور اس کی مخلوقات کے بیچ کسی طور کی بھی مشابہت اور مناسبت موجود نہیں۔ اُنھوں نے اس دعوت میں حق تعالیٰ کی اپنی مخلوق کے ساتھ نسبت پر سرے سے کوئی کلام ہی نہیں کیا؛ لہٰذا ان کی قوم نے کہ نری تشبیہ پر ایمان رکھتی تھی، یعنی ایک دوسرے رنگ میں وہ بھی فرقان و تفرقہ کی طرف میلان رکھتی تھی، ان کی بات نہیں سمجھی اور ان کی دعوت کو نہیں مانا؛ کیونکہ اس نے اپنے معتقدات اور نوح علیہ السلام کے پیغام میں کوئی مناسبت نہیں پائی لیکن اگر نوح علیہ السلام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح صاحب قرآن ہوتے، یعنی تنزیہ اور تشبیہ کے جامع ہوتے تو ان کی دعوت کامل ہوتی اور نتیجتاً ان کی قوم ان کا پیغام قبول کرتی۔ فصوص الحکم میں ابن عربی نے اس اصول پر اصرار کیا ہے اور اس کو شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہم بھی ان کے معتبر شارحین سے استفادہ کرتے ہوئے یہاں ان کے کلام کو تفصیل سے نقل کریں گے۔

"اگر نوح علیہ السلام اپنی دعوت میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو جمع کر لیتے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو ان کی قوم اس دعوت پر لبیک کہتی لیکن ہوا یہ کہ انھوں نے اپنے لوگوں کو فقط تنزیہ کی دعوت دی جب کہ صورت حال یہ تھی کہ ان کی قوم تشبیہ پر عقیدہ رکھتی تھی۔ وہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے، ان بتوں کو صفات کمال سے متصف جانتے تھے اور انھیں تقرب خداوندی کے باب میں اپنا وسیلہ اور جناب الٰہیہ میں اپنا شفیع جانتے تھے؛ لہٰذا انھوں نے حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو جو تنزیہ محض پر استوار تھی، قبول نہیں کیا، کیونکہ وہ اپنے عقیدے یعنی تشبیہ محض اور نوح علیہ السلام کے پیغام یعنی تنزیہ محض کے بیچ کوئی مناسبت نہیں پاتے تھے لیکن اگر نوح علیہ السلام اپنی قوم کو تنزیہ کی طرح تشبیہ کی طرف بھی بلاتے تو قوم ان کی دعوت کو مورد تنزیہ میں بھی قبول کرتی اور مورد تشبیہ میں بھی۔ اس طرح وہ نوحؑ کی دعوت اور اپنے عقیدے کے درمیان ایک نسبت دریافت کر لیتے مگر انھوں نے یہ کام نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کو ظاہر میں ظاہر کلی کی عبادت اور باطن میں باطن کلی کی عبادت کی طرف بلایا؛ لہٰذا

ان کی قوم جو کہ مظاہر جزئی کی محبت میں پکی اور معبودان حسّی کی عبادت میں راسخ ہو چکی تھی۔ ان کی باتوں کے ادراک سے قاصر رہی۔ نتیجتاً مخالفت میں مشغول ہوئی اور دعوت سے منہ موڑ لیا۔ نوح علیہ السلام نے جب یہ دیکھا تو فرمایا: "اپنے پروردگار سے التجا کرو کہ وہ اپنے نور سے ان تاریک پردوں یعنی تمھارے وجود اور تمھاری ذات و صفات نیز تمھارے گناہوں کو ڈھانک دے؛ کیونکہ وہ غفار ہے، یعنی ڈھانکنے والا اور چھپانے والا[41]۔" لیکن اس کے باوجود قوم نوحؑ کے دل ان سے بیزار اور گریزاں ہو گئے؛ کیونکہ وہ لوگ ان کی دعوت کو قبول کرنے کی استعداد نہیں رکھتے تھے۔ ان کے جان و دل ظاہری اور ظلمانی اشیاء اور تعینات کی محبت سے جڑے ہوئے تھے۔ جب نوحؑ نے ان کی یہ بیزاری اور گریز مشاہدہ کیا تو شکایت یا ماجرا کے محل میں اپنے رب سے عرض کی، باوجودیکہ میں نے اپنی قوم کو ظاہر و باطن میں اعلانیہ اور پوشیدہ تیری طرف بلایا، لیکن انھوں نے وحدت کی قبولیت اور حق مطلق کے جو کثرت کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، شہود سے انکار کیا۔ پس میری دعوت سے بس ان کا نفور ہی بڑھا اور کوئی حاصل نہیں نکلا[42]۔ جب قوم نے جان لیا کہ نوحؑ کی دعوت کو قبول کرنا ان پر واجب ہے تو انھوں نے اپنے کان لپیٹ لیے اور خود کو بہرا بنا لیا؛ لہٰذا حضرت نوحؑ نے ان کی مذمت کی[43]۔ لیکن راسخین فی العلم اور اصحاب کشف و شہود اچھی طرح جانتے ہیں کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو جو سرزنش فرمائی وہ فقط ظاہر شریعت کی جہت سے تھی ورنہ حقیقت میں وہ سرزنش اور مذمت نہ تھی بلکہ مدح و ستائش تھی، جیسا کہ نوحؑ خود بھی بخوبی آگاہ تھے، کہ میری قوم نے اسی لیے میری دعوت کو نہیں مانا کہ یہ پیغام حق اور خلق اور تشبیہ و تنزیہ کے درمیان تفرقہ کی طرف بلاتا ہے؛ لہٰذا ناقص ہے اور تفرقہ ڈالنے والا ہے؛ یعنی فرقان جبکہ کمال تام، کمال تمام اور امر الٰہی قرآن ہے۔ گو قرآن فرقان میں شامل ہے کیونکہ یہ مقام جمع ہے لیکن فرقان قرآن میں شامل نہیں؛ کیونکہ یہ مقام فرق ہے؛ اور چونکہ مقام قرآن جو تنزیہ و تشبیہ، حق و خلق، وحدت و کثرت کو جامع ہے نتیجتاً

اکمل اور اتم مقام ہے؛ لہٰذا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مخصوص ہے جو اسم اعظم کے مظہر ہیں اور اسم اعظم تمام اسماء کو جامع ہے۔ پس مقام جمع آپؐ ہی کا مقام ہے اور آپ کی متابعت کی وجہ سے اُمّت مسلمہ بھی جسے قرآن مجید میں بہترین اُمّت کہا گیا ہے، اس میں حصہ رکھتی ہے[44]۔

شیخ اکبر نے مقام قرآنی کے بیان اور ولیس کمثلہ شیٔ کی آیت میں تنزیہ و تشبیہ کے مراتب کو جمع کرتے ہوئے فرق فی الجمع اور جمع فی الفرق کے اصول کا اثبات کیا ہے اور اس معنی میں کلام کیا ہے کہ واحد کثیر ہے۔ از روئے اعتبار اور کثیر واحد ہے از روئے حقیقت۔ اگر نوحؑ پر بھی ایسی ہی کوئی آیت نازل ہوئی ہوتی تو وہ بھی اس کے وسیلے سے تنزیہ اور تشبیہ کو ایک کر لیتے۔ پھر اُن کی قوم ان کا پیغام سُنتی اور اُن کی دعوت قبول کرتی، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے، نوحؑ نے تنزیہ محض پر اپنی دعوت کی بنا رکھی جس کی وجہ سے ان کی قوم جو تشبیہ محض کی پرستار تھی، ان کی دعوت سے بھاگ گئی، جیسے ضِد ضِد سے بھاگتی ہے[45]۔ جیسا کہ مشاہدہ ہوا، ابن عربی ایک مخصوص مہارت کے ساتھ جو ان ہی سے خاص ہے، یعنی آیت قرآن کی تاویلات میں کوشاں ہوئے تاکہ اپنے اس عقیدے کو ثابت کر دیں، کہ نوحؑ کی دعوت ناقص تھی، اور ان کی قوم کا عذر مدلل تھا؛ البتّہ ابن عربی جیسے وحدۃ الوجود کے صوفیوں کے لیے یہ تلاش و کوشش وحدۃ الوجود کے عقیدے سے مناسبت رکھتی ہے، بلکہ اس کے منطقی لوازم و نتائج میں شمار ہوتی ہے۔ اگر یہ خیال ظاہرِ شریعت یا شریعت کی اس تعبیر کے خلاف ہے جو ابن عربیؒ اور ان کی پیروی کرنے والوں سے الگ ہو کر اہلِ اسلام نے سمجھی ہے؛ لہٰذا جیسا آئندہ تفصیل سے بیان ہوگا[46] کہ بہت سے عالمانِ دین اور حافظانِ شریعت نے اس لیے ابنِ عربی کی مخالفت کی اور اُن پر جرح کی، حتّیٰ کہ ان کی تکفیر تک کی کہ ان کے عقیدے کے مطابق ابن عربیؒ کے اس اعتقاد

سے نوح علیہ السلام کی تکفیر ہوتی ہے۔ شیخ مکیؔ اپنی کتاب جانب الغربی میں جو ابن عربی کی حمایت میں لکھی گئی، معترضین کے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں، لیکن اس مقام پر وہ خاصے تکلف میں پڑے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں ہم اپنی بات ختم کرتے ہیں اور اس بحث کو آئندہ کے لیے اُٹھا رکھتے ہیں۔

# باب ۴

# صفات و اسمائے الٰہیہ

جیسا کہ اس گفتگو اور آئندہ ابواب میں معلوم ہوگا کہ ابن عربی اور اُن کے مقلدین عالم اور اہل عالم کو اسماء و صفات الٰہیہ کے مظاہر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقائق کلّی میں سے ہر حقیقت انہی اسماء کی ترتیب رسمی کے تحت ہے اور جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا کہ عالم کے جزئی حقائق بھی ایک معنی میں حق تعالیٰ کے کلمات و صفات ہیں؛ لہٰذا ابن عربی کے عرفان میں اسماء و صفات کی بحث بے حد اہمیت کی حامل ہے اور یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ شیخ اکبر اس علم کو عرفاء کے مخصوص معارف میں شمار کرتے ہیں۔ چونکہ ہماری نظر میں بھی یہ بحث فلسفے اور عرفان کی اہم ترین بحثوں میں سے ہے اور تنہا ابن عربی کے تصوف ہی میں نہیں بلکہ تمام فلسفۂ اسلامی میں اُسے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، اس لیے ہم یہ درست سمجھتے ہیں کہ اس بحث کو پھیلا کر بیان کیا جائے۔

## صفت و اسم کا فرق اور ابن عربی اور ان کے شارحین کی تعبیریں

معمولاً ماسویٰ حق کے دائرے میں کلام کرتے ہوئے، اس شئے کو جو خود اپنے آپ پر قائم ہے، ذات کہتے ہیں اور وہ چیز جو اپنے سے غیر پر قائم ہو، مثلاً حیات، علم، قدرت وغیرہ صفت کہلاتی ہے۔ وہ لفظ جو ذات پر کسی صفت کے بغیر دلالت کرتا ہے،

جیسے مرد اور عورت یا کسی ذات کے بغیر صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیات، علم وقدرت وغیرہ، اسے اسم کہتے ہیں۔ وہ لفظ جو ذات کے انصاف کے اعتبار سے اس کی کسی صفت پر دلالت کرتا ہے، جیسے حیّ عالم اور قادر، اس کو صفت کہتے ہیں۔ بنابریں معنی کے اعتبار سے ذات وصفت اور لفظ کے اعتبار سے اسم و صفت ایک دوسرے کے برابر ہیں لیکن حق تعالیٰ کے باب میں یہ اصطلاحات اس طرح استعمال نہیں کی جاتیں، کیونکہ یہاں وہ لفظ جو بلاحظہ ذات کے بغیر فقط صفت پر دلالت کرتا ہے، مثلاً حیات علم اور ارادہ، اسے صفت کہتے ہیں جب کہ غیر اللہ کے باب میں ایسے الفاظ کو اسم کا نام دیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اسمائے معنی اور معانی اسماء کو ذات کے مقابلے میں صفات کہا گیا اور وہ لفظ جو ذات حق تعالیٰ پر کسی صفت کے ساتھ اس کے انصاف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے حیّ عالم اور قادر اسے اسم بنایا گیا۔ جب کہ ماسوائے حق کے سلسلے میں انہیں صفات کا نام دیا گیا تھا۔ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کے باب میں اسم وصفت باہم مترادف نہیں ہیں جیسا کہ غیر اللہ میں بھی یہ مترادف نہیں تھے۔[۱] ابن عربی رح اور اُن کے اکثر تابعین وشارحین سمیت جمہور صوفیاء نے حق تعالیٰ کے باب میں اس اصطلاح کو قبول کیا ہے اور اپنے آثار و اقوال میں وہ حضرات اسے کام میں لائے ہیں۔ اِن لوگوں نے صفاتِ حق کو طرح طرح کی عبارات میں بیان کیا ہے جو اپنے تنوّع کے باوجود معانی میں واحد ہیں۔ ان حضرات نے صفات کو ذاتِ حق کے احکام[۲]، اُس کی نسبتوں اور اضافتوں[۳]، معانی[۴] اور اعتبارات[۵]، تعینات[۶] اور تجلیات[۷] وغیرہ سے تعبیر کیا ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ صفات و اسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں ——— اسم تب متحقق ہوتا ہے جب ذاتِ حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف ہو جائے۔ اسی ضمن میں انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ الفاظ جو اسماء پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً حیّ، عالم، قادر، بصیر اور رحمٰن کہ عربی زبان میں ذاتِ حق پر دلالت کرنے کے لیے

استعمال ہوئے ہیں اس لیے کہ وہ حیات، قدرت، علم، بصر اور رحمت سے متصف ہے، تو یہ سب الفاظ اسماءِ حق کے نام ہیں، اس کی حقیقت کے نہیں ـــــ ابن عربیؒ نے فتوحاتِ مکیّہ میں جہاں اسمائے الٰہیہ کے علم کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں یوں لکھتے ہیں : "حیّ، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اُس ذات پر ہوتا ہے جو صفتِ حیات و علم و قدرت و ارادہ سے موسوف ہو[۸] ـــــ"

جیساکہ آئندہ ملاحظہ کیا جائے گا اس عبارت سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ابن عربیؒ اسم اور صفت اور اسی طرح اسم اور اسمِ اسم کے درمیان امتیاز کرتے ہیں ـــــ ان کے معتبر شارح عبدالرّزاق کاشانی لکھتے ہیں کہ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے اعتبار حاصل کرے تو وہ اسم ہوگی[۹] ـــــ شیخ کے ایک اور شارح داؤد قیصری لکھتے ہیں، صفاتِ خداوندی میں سے کسی ایک صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے یا تجلیاتِ الٰہی میں سے کسی ایک تجلّی کے اعتبار سے ذاتِ حق کو اسم کہا جاتا ہے، رحمٰن اُس ذات پر دلالت کرتا ہے جس میں صفتِ رحمت پائی جائے اور قہار اُس ذات پر جس میں صفتِ قہر ہو، اور یہ اسمائے لفظی، اسماءِ اسماء ہیں[۱۰] ـــ صائن الدین[۱۱] اپنی کتاب تمہید القواعد میں لکھتے ہیں کہ اصطلاحِ صوفیہ میں اسم، ذات ہی کو کہتے ہیں، معانی میں سے کسی ایک معنی کے اعتبار سے یہ عدمی ہو گا یا وجودی' اور ان معانی کو صفات و اوصاف کا نام دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگا[۱۲] ـــــ مُلّا محسن فیض کاشانی[۱۳] ابن عربیؒ پر اپنی تنقید کے باوجود اصل میں ان کے عرفان کے شارح ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اسم کسی معیّن صفت یا کسی خاص تجلّی کے اعتبار سے ذات ہے، کیونکہ رحمٰن سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفتِ رحمت پائی جائے اور قہار سے مقصود وہ ذات ہے جس میں صفتِ قہر ہو اور اسمائے لفظی اسمائے اسماء ہیں[۱۴] ـــ اور آخر میں ہم اصل الاصول[۱۵] کے مؤلف کی رائے نقل کرتے

ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ اسم دو معنی میں مستعمل ہے، ایک معنیٰ ذات کہ صفت سے موصوف ہو، مثلاً عالم وہ ذات ہے جو علم سے موصوف ہو اور قادر وہ ذات ہے جو قدرت سے موصوف ہو، اس طرح دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو۔ صوفیہ اس دوسرے معنی میں استعمال ہونے والے اسم کو اسم الاسم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا لفظ استعمال ہوا ہو وہاں معنیٔ اوّل مراد لیتے ہیں[۱۶]

## صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟

مملکت اسلامی کے بڑے بڑے مباحث میں یہ بحث بھی شامل ہے کہ آیا صفات الٰہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ اس مرحبث کے تفصیلی بیان سے پہلے ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفات خداوندی یا تو سلبی ہیں یا ثبوتی۔ صفات سلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات الٰہیہ کا متصف ہونا ممتنع ہے، مثلاً اس کا جوہر ہونا، جسم ہونا اور زمان و مکان رکھنا۔ ان صفات کو صفات جلال بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ صفات ذات حق کی عظمت و بزرگی ظاہر کرتی ہیں اور ممکنات کے نقائص اور مادّے کی سفلیات سے اُس کے ترفع اور تنزیہہ پر دلالت کرتی ہیں۔ فی الواقع یہ خود ذات تعالیٰ سے نقائص اور اعدام کی نفی ہے۔ اور یہ نفی کل کی کل اُس سلب واحد کی طرف پلٹتی ہے جو ذات حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتا ہے۔ پس ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے سلب سلب ہے جو نتیجۃً مفید اثبات ہے، جیسا کہ بیان ہوا کہ اللہ جوہر نہیں ہے مقصود سلب نقائص ہے یعنی ذاتِ باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار، نہ کہ سلب کمال، جو استقلالِ وجود سے عبارت ہے، کیونکہ استقلالِ وجود حق تعالیٰ کے لیے خاص ہے[۱۷] ——— لیکن صفاتِ ثبوتی حق تعالیٰ کے لیے وہ صفات ثابت کرتی ہیں جن سے اتصاف اُس کی ذات کے لیے ضروری ہے، انھیں صفات جمال بھی کہتے ہیں، کیونکہ ذاتِ حق کا جمال اور اُس کی معرفت انھی صفات پر منحصر ہے علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ صفاتِ جمالی ہیں۔

یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ابن عربیؒ اور ان کے مقلدوں کے یہاں جلال و جمال ایک اور مفہوم رکھتا ہے۔ اُن کے نزدیک صفاتِ جمال، لطف و رضا اور رحمت سے متعلق ہیں اور صفاتِ جلال قہر و غضب اور عذاب سے۔ پس جمیل، لطیف، نافع اور انیس وغیرہ اسمارِ جمال ہیں کہ حق تعالیٰ کے لطف و رحمت کی حکایت کرتے ہیں اور جلیل، قہار، ضار، ہائب اور ایسے ہی دوسرے اسمائے اسمائے جلال ہیں اور جو اس کے قہر و غضب پر دلالت کرتے ہیں۔ بنا بریں صفاتِ جلال و جمال ایک دوسرے سے الگ اور اُلٹ دکھائی دیتی ہیں لیکن یہ تقابل اور تضاد فقط ظاہر میں ہے، باطن میں اس کا کوئی وجود نہیں، کیونکہ باطن میں ہر جمال کے لیے جلال ہے اور ہر جلال کے لیے جمال؛ اور یہ امر عجائب اسرار میں سے ہے۔ جمال کا جلال اس جہت سے ہے کہ ہر جمال خصوصاً جمال مطلق میں ایک قہاریت لازماً پائی جاتی ہے تاکہ وہ جمال ظہور کرے اور اپنے سے غیر کے لیے نمود کی سکت نہ چھوڑے، کیونکہ جیسے آفتاب طلوع ہوتا ہے تو ستارے غائب ہو جاتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ اپنی صفتِ جمال کے ساتھ عارف پر تجلّی فرماتا ہے تو یہ تجلّی عارف کے ہیجان اور حیرت کا سبب بن جاتی ہے اور اس حال میں اُس کی عقل اللہ کی قدرت اور اس کے اسمِ قہار سے جو اسمائے جلال میں سے ہے، مغلوب ہو جاتی ہے اور جلال کا جمال اس وجہ سے ہے کہ جلال عزّت و کبریائی کے پردے میں آنکھوں اور آنکھ والوں سے ذاتِ حق کی پوشیدگی کا نام ہے تاکہ اُس کے سوا کوئی اور اُسے نہ جان سکے۔ کیونکہ حضرتِ ذات میں غیر کو بار نہیں اور یہ حقیقت بن کہے ہی ظاہر ہے کہ اس جلالت اور جبروت میں ایک جمال چھپا ہُوا ہے اور اس کے علاوہ قہر الٰہی میں بھی جو صفتِ جلال سے پروان چڑھتا ہے ایک لطف مستور ہے جو حق تعالیٰ کی صفتِ جمال کی حکایت کرتا ہے۔ پس فی الباطن جلال و جمال کی نہ صرف یہ کہ باہم تضاد نہیں رکھتے بلکہ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں جیسا کہ کہا گیا:

جمالک فی کلّ الحقائق سائر     ولیس له الاّ جلالک ساتر

تجلی گہ جمال و گہ جلال است  رُخ و زلف آں معانی را مثال است[18]

## صفاتِ ثبوتی کی اقسام، ان پر گفتگو اور متکلمین و فلاسفہ کے اقوال

صفاتِ ثبوتی کی تین قسمیں ہیں :-

۱۔ حقیقی محض جیسے حیات، وجوب ذات اور عالم کو اپنی ذات کا علم — اس کے مفہوم میں نہ تو کوئی اضافہ معتبر ہے اور نہ یہ کہیں سے عارض ہوتا ہے۔ یہ این معنی صفت کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری چیز کے تحقق پر منحصر نہیں۔

۲۔ اضافی محض جیسے خلق، رزق، احیاء اور ایسی ہی دوسری صفات کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری شئے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مترتب ہوتا ہے۔

۳۔ حقیقی ذاتی اضافی، مثلاً اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ کہ ان صفات کے مفہوم میں تو اضافہ معتبر نہیں یعنی یہ بات ممکن ہے کہ کوئی ذات علم و قدرت سے موصوف ہو اور ان کا معلوم و مقدور موجود نہ ہو لیکن وہ اُن پر عارض ہوتا ہو یعنی معلوم و مقدور کے وجود میں آنے کے بعد ایک جہت سے معلوم و مقدور کے بیچ اور دوسری جہت سے عالم و قادر کے درمیان ایک اضافت متحقق ہوتی ہے، اسی بات کو دوسری طرح یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ حالانکہ ان صفات کا تحقق کسی دوسری شئے کے تحقق پر منحصر نہیں، لیکن اُن کے اثر کا مترتب ہونا شئے دیگر کے وجود پر موقوف ہے۔

صفاتِ اضافی محض ذاتِ حق کے بعد ہیں اور اس پر زائد اور اُس کے مقامِ فعل سے بھی یہ صفات بعدیت کی نسبت رکھتی ہیں اور اُن کا مرجع حق تعالیٰ کی صفت قیومیت ہے۔ قیومیت کے یہ معنی ہیں کہ حق تعالیٰ قائم بالذات ہے تمام اشیاء کو قائم کرنے والا ہے اور اشیاء اُسی کی وجہ سے قائم ہیں۔[19] یہاں تک تو بحث کی کوئی گنجائش نہیں لیکن صفاتِ حقیقی،

چاہے حقیقی محض ہوں چاہے حقیقی اضافی، موردِ گفتگو ہیں کہ آیا یہ صفات عینِ ذات ہیں یا زائد بر ذات۔ یہ صفات مجموعی طور پر آٹھ ہیں: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، تکلّم اور بقا[20]۔ پہلی سات صفات کو امہاتِ صفات[21] یا صفاتِ[22] کا نام دیا گیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ ذاتِ حق تعالیٰ کے اتصاف کے نتیجے میں ائمۂ اسماء یعنی حیّ، عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر اور متکلّم کا تحقّق ہوتا ہے[23]۔ تمام معتزلہ ان صفات کو ذاتِ حق تعالیٰ کا قائم مقام کہتے ہیں، یعنی خدا بذاتِ خود حیّ، عالم اور قادر وغیرہ ہے نہ کہ حیات، علم اور قدرت وغیرہ کے وسیلے سے ——— ان کا کہنا ہے کہ زیادتِ صفات کی صورت میں صفات یا تو حادث ہوں گی یا قدیم۔ پہلے مفروضے کو مانیں تو لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ محلِّ حوادث ہے، جو ممتنع ہے اور دوسرا خیال تعدّدِ قدماء کو ثابت کرتا ہے اور یہ بھی ممتنع ہے، کیونکہ قِدم ذاتِ حق تعالیٰ کا خاص الخاص وصف ہے[24]۔ معتزلہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ حق سے صادر ہونے والے افعالِ الٰہی ذات کے افعال سے مشابہ ہیں جو ان صفات سے متّصف ہو۔ بنا بریں اللہ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اُس کا ہر فعل، فعلِ متّصف کی طرح اس کے علم میں راسخ اور استوار ہے۔ دیگر صفاتِ الٰہیہ کو بھی اسی صورت پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ پس یہ لوگ کسی شئے کی حقیقت کے لیے مبدائے اشتقاق سے ثبوت لانے کو نہ تو لازم سمجھتے ہیں اور نہ معتبر۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ:

"خُذ الغایات ودَع المبادی" یعنی غایات کو پکڑو اور مبادی کو چھوڑ دو۔ یہاں ان لوگوں پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ بات تو فی الواقع واجب تعالیٰ سے صفاتِ کمال کی نفی کرتی ہے جس سے اُس کا نقص لازم آتا ہے[25]۔ لیکن غور کرنے پر نظر آتا ہے کہ یہ تنقید معتزلہ پر وارد نہیں ہوتی، کیونکہ ذات سے صفات کی نفی تو اس صورت میں لازم آئے گی کہ جب آثارِ صفات کی بھی نفی ہو جائے، لیکن اگر آثار مترتّب ہو رہے ہیں تو صفات کی نفی لازم نہیں ہو گی، اور اگر ایسا ہو بھی جائے تو یہ نقص نہیں ہو گا، بلکہ ذات کی نہایتِ کمال،

کیونکہ صفات کی احتیاج کے بغیر ذات پر آثارِ صفات کا مترتب ہونا اکملیتِ ذات کی تکمیل ہے۔ بعض معتزلہ بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ خداوندِ تعالیٰ کے لیے صفاتِ کمال کے اثبات کا مطلب اُن صفات کی ضد کی نفی ہے، مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل، اور عجز کی نفی[۲۶] ان میں سے بعض حضرات کے اقوال سے یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ موردِ بحث صفات مصداق اور مفہوم کے اعتبار سے عینِ یک دیگر ہیں اور پھر یہ تمام کی تمام ذاتِ حق کا عین ہیں، یعنی ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں[۲۷]۔ لیکن اشاعرہ[۲۸] سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکلّم کے باب میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات زائد بر ذات، لازم ذات، ذات سے قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم، کیونکہ کسی چیز پر مشتق کی صداقت مبدا اشتقاق کے ثبوت کا تقاضہ کرتی ہے، لیکن صفتِ بقا کے بارے میں اس جماعت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد بر ذات سمجھتے ہیں، لیکن قاضی ابوبکر باقلانی[۲۹]، امام الحرمین[۳۰] جوینی، اور امام فخرالدین رازی[۳۱] بصرہ کے معتزلہ کی طرح ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں[۳۲]۔ اشاعرہ پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تمہارا قول تعدّدِ قدما کو ثابت کرتا ہے جو ممتنع اور باطل ہے۔ اشاعرہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ذاتِ قدیم کا تعدّد ممتنع ہے نہ کہ صفاتِ قدیم کا[۳۳]۔ کرّامیہ[۳۴] نے صفاتِ مذکورہ کو حادث مان کر جس طرح اُنہیں ذاتِ باری تعالیٰ پر زائد کہا ہے[۳۵]۔ وہ عقل اور حکمت کے اصولوں سے ذرا مطابقت نہیں رکھتا، کیونکہ اُن کے عقیدے کے مطابق ذاتِ الٰہیہ کا محلّ حوادث ہونا لازم آئے گا، اور یہ اللہ کے وجوبِ وجود کے منافی ہے۔ اسی لیے حکماء اور عقلاء نے کہا ہے کہ ذاتِ وجود کو انہی تمام جہات سے واجب ہونا چاہیے، یعنی جیسا کہ وہ واجب الوجود ہے، ویسے ہی واجب العلم، واجب القدرت وغیرہ بھی ہوگا؛ تاہم جمہورِ حکماءِ اسلام

اور امامیہ متکلمین، اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذاتِ واجب کا عین جانتے ہیں نہ کہ اس پر زائد اور کرامیہ کے برعکس ان صفات کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث[۳۶] نیز کچھ معتزلیوں کے برخلاف یہ لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ صفات و ذات مفہوم کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متفاوت اور متمائز ہیں۔ ان حضرات کا حاصلِ کلام یہ ہے کہ ذات وصفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمائز، یعنی موردِ بحث تمام صفات ذاتِ احدیث کے وجود کے ساتھ موجود ہیں، خدا کا وجودِ ذاتی، اُس کے وجودِ صفاتی سے الگ نہیں، اسی طرح اُس کی صفات ایک دوسرے سے جدا نہیں اور وہ اپنے نفسِ ذات میں عالم ہے اور اپنے عینِ ذات میں قادر، اُس کا علم عینِ قدرت ہے اور اُس کی قدرت عینِ علم اور بالآخر اُس کی تمام صفات اُس کی ذات کا عین ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ذاتِ واجب تعالیٰ اشیاء اور زائد بر ذات امور کی محتاج ہو جائے گی جو خلافِ فرض ہے اور باطل لیکن اس کے باوجود صفات کے معانی اور مفاہیم آپس میں متمائز ہیں ورنہ ذاتِ واجب پر متعدد صفات کا اطلاق بے سود اور عبث ہو جائے گا۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ یہ تنبیہہ اور تاکید بجا ہے۔ بلاشبہ یہ قول اس کتاب میں مذکور دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور اصولِ حکمت کے ساتھ سازگار نظر آتا ہے۔

## ابن عربیؒ کے اس عقیدے کا بیان کہ صفاتِ حق عینِ ذات ہیں اور ذات تمام اسماء کا مسمّیٰ

ابن عربیؒ اور ان کے مقلدین سمیت جملہ صوفیاء اور عرفا اس بات کے قائل ہیں کہ صفاتِ حق ایک جہت سے عینِ ذات ہیں اور ایک جہت سے غیرِ ذات، کیونکہ خدا کی تمام صفات جیسا کہ اُوپر کہا جا چکا ہے فی الحقیقت معانی، اعتبارات، نسبتیں اور اضافتیں ہیں، پس اس جہت سے وہ عینِ ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں، اور جس جہت سے صفات غیرِ ذات ہیں، وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے،

اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اعتبار اور تعقّل کی رُو سے صفات غیرِ ذات ہیں اور وجود اور تحقّق کی راہ سے عینِ ذات، مثلاً "حیّ" صفتِ حیات کے اعتبار سے ذات ہے "عالم" صفتِ علم کے اعتبار سے "قادر" صفتِ قدرت کے اعتبار سے "مُرید" صفتِ ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقّق کی بُنیاد پر صفات عینِ ذات ہیں، کیونکہ اس مقام پر وجود متعدّد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اُس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔[۴۸]

## ابنِ عربی کے اقوال اور شارحین کی جانب سے اُن کی شرح

کیونکہ یہ کتاب ابنِ عربی اور اُن کے عرفان سے متعلق ہے اور چونکہ اور بہت سے مباحث کی طرح اس مبحث میں بھی شیخِ اکبر اور اُن کے مقلّدین کے اقوال دوسروں کے مقابلے میں زیادہ پہنچ اور زیادہ استواری رکھتے ہیں، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مقام پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں اور ابنِ عربی رح اور اُن کے شارحین کی عبارتوں سے شہادت لائیں اور اُن پر خوب غور کریں۔ ابنِ عربی رح نے خود بھی اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر اسماء و صفاتِ حق کے بارے میں اور اس مسئلے پر کہ صفات عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات، تفصیل سے کلام کیا ہے اور مخالف و موافق آراء کو نقل کر کے اپنے عقیدے کا وضاحت سے اظہار کیا ہے اور پھر اپنے خیال کے حق میں استشہاد و استدلال سے کام لیا ہے۔ چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں یہ صراحت کرنے کے بعد کہ علم، حیات، قدرت اور دیگر تمام صفاتِ حق نسبتیں اور اضافتیں ہیں نہ کہ زائد بر ذاتِ اعیان، استدلال کرتے ہیں کہ: "اگر صفات کو زائد بر ذاتِ اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا ناقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ شئے جو کسی امرِ زائد کے وسیلے سے کمال کو پہنچتی ہے اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے لیکن کسی کہنے والے کا یہ قول کہ صفات ذات ہیں نہ اُس کی غیر[۴۹] ایک دور از کار کلام ہے، کیونکہ یہ قول بلاشک و شبہ زائد یعنی

غیر کے اثبات پر دلالت کرتا ہے" اپنی اس گفتگو کے آخر میں شیخ تاکید کرتے ہیں کہ
" ذاتِ حق کی واحدیت میں تعلقات کا تعدّد کوئی عیب نہیں رکھتا جس طرح کہ صفات
ذاتی سوصوفی کا تعدّد موصوف کے تعدد کی دلیل نہیں ہے اور جوہر پر عارض ہونے
والی صورتوں کا تکثّر جوہر کے تکثّر پر دلالت نہیں کرتا[۱]" ایک اور مقام پر
اس امر کو ثابت کرنے کے لیے کہ اسماء صفات زائد بر ذات اعیان نہیں ہیں
بلکہ ذات کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا مرجع عینِ واحد ہے، فرماتے ہیں:
"کیونکہ اگر صفات اعیانِ زائد ہوں تو اس صورت میں حق تعالیٰ صفات کے
واسطے کے بغیر" اللہ" نہیں رہے گا، اس بناء پر لازم ہو جائے گا کہ الوہیت
صفات کی معلول ہو اور اگر صفات کو اللہ کا عین جانا جائے تو اس سے شئے کا
اپنی علت آپ ہونا لازم آئے گا اور اگر صفات اُس کا عین نہ ہوں تو اُس
سے یہ ضروری ٹھہرے گا کہ" اللہ" ایک ایسی علت کا معلول ہو جو اس کا عین نہیں، یہ محال ہے، کیونکہ
علت مرتبے میں معلول پر تقدم رکھتی ہے، بنا بریں اولاً تو یہ لازم آئے گا کہ" اللہ"
معلول ہونے کی حیثیت سے ان اعیانِ زائد کا محتاج ہو، ثانیاً یہ کہ شئے واحد یعنی
الوہیت کے لیے کئی علتیں ہوں، چونکہ اسماء و صفات اور نتیجتاً یہ اعیانِ زائد کثیر
ہیں اور اس صورت میں کہ شئے معلول کی دو علتیں ممکن نہیں تو کس طرح الوہیت
کے لیے متعدد علتیں فرض اور قبول کی جا سکتی ہیں[۲]۔" ایک اور جگہ جہاں شیخ نے
طریقِ استقراء کی معرفت اور اُس کے صحت و سقم پر کلام کیا ہے اور اثباتِ عقائد
کے مقام میں اس طرح کے استدلال کی عدمِ صحت اور عدمِ صلاحیت دلائل سے
واضح کی ہے۔ بالصراحت موجود ہے کہ علمِ حق اس کی ذات کا عین ہے۔ اس کی
ذات پر زائد نہیں، اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ بہ ذاتہ عالم، حیّ، قادر،
قاہر اور خبیر ہے نہ کہ کسی زائد بر ذات امر کے واسطے سے، کیونکہ اگر وہ کسی امرِ زائد
کے وسیلے سے اُن صفات سے متصف ہوتا جو صفاتِ کمال ہیں اور کمالِ ذات
اُن سے تحقق پاتا ہے تو لازم آئے گا کہ اُس کا کمال کسی زائد بر ذات امر سے حاصل

ہو اور نتیجتاً در ایں صورت کہ یہ امرِ زائد ذاتِ حق میں قائم نہیں، وہ ذات متصف بہ نقص ہو جائے گی[۱۴۲]۔ پھر اسی کتاب میں مذکور ہے کہ اگر جیسا کہ متکلمین اشاعرہ کہتے ہیں، صفاتِ حق زائد بر ذات ہوں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم شئے کو ذات پر حکم بنائیں اور یُوں یہ سند پکڑیں کہ وہ عینِ ذات نہیں ہے بلکہ ذات پر زائد ہے۔ اس مسئلے میں بہت سارے علماء کے قدم لڑکھڑائے ہیں اور گمراہی پھیلی ہے۔ اس لغزش اور گمراہی کا سبب قیاس غائب بر شاہد[۱۴۳] میں پوشیدہ ہے جو اس مقام پر ایک نہایت غلط اور بودی دلیل ہے۔ محکوم علیہ ذات اور حقیقت پر اُسے جانے بغیر کوئی حکم لگانا بڑا بھاری جہل ہے[۱۴۴]۔ اسی کتاب میں اُن متکلمین پر بھی سخت گرفت کی گئی ہے جو یا تو صفاتِ حق کو زائد بر ذات جانتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ حق نہ ذات ہیں نہ غیرِ ذات۔ ابنِ عربیؒ نے اُنھیں نادان اور سرگرداں کہا ہے اور یہ کہ بیچارے معذور ہیں، جتنی عقل ہے اُتنی ہی بات کی ہے۔ یہ لوگ اپنے کہے سے اُوپر کی کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتے ہیں۔ اپنے کلام کے آخر میں شیخ نے اس متکلم کو جو صفات کو ذات پر زائد جانتا ہے، ایسے شخص کی مثال قرار دیا ہے جو خدا کو محتاج سمجھتا ہے ابنِ عربیؒ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دیکھتے اِلّا حُسنِ عبارت[۱۴۵]۔ اِسی کتاب میں شیخِ اکبر نے شہرِ فاس میں ابوعبداللہ کنعانی کے ساتھ جو اپنے زمانے میں اہلِ کلام کے امام کا درجہ رکھتے تھے، اپنی گفتگو کو کھول کر بیان کیا ہے اور آخر میں اپنے عقیدے کو ظاہر کیا ہے اور اس پر دلائل لاتے ہیں، جیسا کہ لکھتے ہیں: ”میں نے فاس میں ابوعبداللہ کنعانی کو دیکھا۔ جو اپنے زمانے میں بلادِ مغرب میں اہلِ کلام کے امام تھے، ایک دن اُنھوں نے مجھ سے صفاتِ الٰہی کے متعلق سوال کیا۔ میں نے جواب میں اُن کے سامنے اپنا عقیدہ بیان کیا اور پھر ان کے معتقدات معلوم کرنا چاہے۔ میں نے اُن سے پوچھا کہ آپ صفات کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اس معاملے میں آپ متکلمین کے ساتھ ہیں یا اُن کے خلاف؟ اُنھوں نے جواب میں کہا میرے اور اس جماعت کے نزدیک صفت کو زائد بر ذات ثابت کرنا ناگزیر ہے لیکن جہاں تک

اس مسئلے کا تعلق ہے کہ وہ زائد عین واحد ہے جو مختلف اور کثیر احکام رکھتا ہے یا ہر حکم کے لیے ایک زائد معنی کی حیثیت رکھتا ہے جو اس حکم کا موجب ہے، یعنی اعیانِ زائد تعدّد کے ساتھ متحقق ہیں، ہمارے سامنے نہ اُن کی احدیت پر کوئی دلیل ہے اور نہ اُن کے تکثّر پر۔ اور اس مسئلے میں انصاف کی راہ یہی ہے جو میں نے بیان کی، وہ لوگ جو اس امر کے خلاف دلیل لانے کا تکلف کر گئے ہیں اُن کی دلیل نہ اصل پر مبنی ہوتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ صفات کو زائد بر ذات ماننا ناگزیر ہے اور زائد بر ذات کا انتہائی مفہوم یہ ہے کہ نہ تو وہ ذات ہے اور نہ غیر ذات؛ میں نے یہ کلام سن کر اُن سے کہا اے ابا عبد اللہ اب میں تجھ سے وہ بات کہہ رہا ہوں جو رسول اللہ نے ابوبکرؓ کو فرمائی تھی : اصبت بعضا و اخطاءت بعضاء

——— یہ سُن کر وہ بولے: ”جو کچھ تم جانتے ہو میں تمھیں اس پر متہم نہیں کرتا لیکن اپنے نئیں زیادت بر ذات کے عقیدے سے پھر بھی نہیں سکتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھ پر وہ بات کھولے جو اُس نے تجھ پر کھولی ہے۔“ میں نے اُن کی انصاف پسندی پر تعجب کیا اور اسی طرح مجھے اس پر بھی حیرت ہوئی کہ وہ اپنے خیال میں کس قدر اٹل ہیں لیکن میرا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ اسماء متعدد ہیں اور ان کا مسمّٰی ایک ہے لیکن مفہوم ایک نہیں کیونکہ وحدتِ مفہوم کی صورت میں اسماء الٰہی کا تعدّد عبث ہو جائے گا؛ لہٰذا نسبتوں کا اعتبار ضروری اور لازمی ہے تاکہ اسماء کا تعدّد عقل میں آ سکے اور نتیجتاً اسمائے الٰہیہ مثلاً عالم، قادر، حی، عزیز، عالی، متعالی، کبیر اور متکبر عین یک دیگر نہ ہوں گے بلکہ باہم متفاوت اور متمائز ہوں گے ورنہ اسماء کا تعدّد اور تکثّر خیالی اور لاحاصل ہو کر رہ جائے گا۔“ ابن عربیؒ فتوحات ہی میں ایک جگہ اور بیان کرتے ہیں:

”اسماءِ الٰہی لسانِ حال ہیں، وجودی کثرت اور اجتماع سے دور ہیں، یہ معقول حقائق ہیں، ان کی کثرت نسبت کی جہت سے ہے نہ کہ وجودِ عینی کی جہت سے، کیونکہ ذاتِ حق بحیثیت ذات کے واحد ہے اور ہم اپنے وجود اور امکان اور احتیاج کی جہت سے جانتے ہیں کہ ہمارے لیے کوئی مرجّح ہونا چاہیے تاکہ ہم اُس سے

سند پکڑیں اور ہمارا وجود اُس منبعٔ استناد سے مختلف نسبتیں طلب کرنے پر مجبور ہے جس کی طرف شارعؑ نے اسماءِ حسنہ کے ذریعے کنایہ کیا ہے[۴۸]

اسی طرح کتاب المسائل میں لکھتے ہیں "اگرچہ عین ذاتاً واحد ہے لیکن اُس کے تعلّق متعدد ہیں۔ انہی متعلقات کے تنوع کی وجہ سے وہ خود بھی درجۂ احکام میں تنوع رکھتا ہے، وہ عالم ہے اس شئے کا، وہ قادر ہے اُس شئے پر، اُس نے ارادہ کیا ہے فلاں شئے کا اور تمام احکامِ صفات کو اسی طرح اُس سے نسبت دی جاتی ہے[۴۹]" فصوص الحکم میں فصِ اسماعیلی کے بیان میں شیخ کہتے ہیں "اِعلم ان مسمّی اللّٰہ احدیّ بالذّات کلّ بالاسماء ــــــ" کاشانی نے اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے "یعنی حق تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے اَحد ہے اور وہاں کوئی کثرت معتبر نہیں، لیکن باعتبار الوہیّت وہ بے شمار غیر متناہی نسبتیں رکھتا ہے مثلاً وہ نسبت جو ایک کے عدد کو دوسرے اعداد اور آدھے تہائی وغیرہ سے حاصل ہے، بے انت ہے۔ پس حق تعالیٰ تمام نسبتوں کے اعتبار سے واحد ہے اور اسماء یعنی انہی نسبتوں کے اعتبار سے وہ کل الوجود ہے اور کُل بھی اُس کی ذات میں واحد ہے[۵۰]"، ابن عربیؒ کے ایک اور شارح داؤد قیصری اپنی شرح فصوص میں اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ذاتِ باری تعالیٰ میں کسی بھی اعتبار سے کثرت نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ احدیت الذّات ہے، لیکن اس ذاتِ تعالیٰ کے لیے لامتناہی اعتبارات ثابت ہیں اور الوہیت جو اسماء و صفات کی مقتضی ہے اسماء و صفات کا مجموعی کل ہے؛ یعنی تمام اعتبارات کو جامع، کیونکہ حضرتِ الٰہیہ کا مطلب ہے ذات مع جمیع السّماء و صفات[۵۱]۔ فصوص الحکم کی فصِ یوسفی میں آیا ہے: "فاحدیۃ اللّٰہ من حیث الاسماء الالٰھیۃ التی تطلبنا احدیۃ الکثرۃ و اَحدیۃ اللّٰہِ من حیث الغناء عنّا و عن الاسماءِ احدیۃ العین وکلاھما یُطلق علیہ اسم الاَحد ــــ" کاشانی اس عبارت کی شرح اس طرح کرتے ہیں: "احدیتِ کثرت اور احدیتِ جمع نسبتوں کے اعتبار سے ذاتِ واحد میں کثرت کے

تحقق سے عبارت ہے، کیونکہ تمام اسماءِ الٰہیہ کا مسمّٰی وہی ذاتِ واحد ہے جو نسبتوں اور اعتباری تعیّنات کے لحاظ سے کثرت اختیار کرتی ہے، اور ذات ہر نسبت اور تعیّن کے اعتبار سے انواعِ موجودات میں سے کسی نوع کے افراد کا تقاضہ کرتی ہے، لیکن احدیتِ عینی وہی احدیتِ ذاتی ہے جہاں کثرت کا کوئی اعتبار نہیں اور جو اسماء اور اُن کے مقتضیات یعنی اکوان سے بے نیازی چاہتی ہے[۵۲]۔" ابنِ عربیؒ نے اسی فص میں ایک جگہ اور لکھا ہے: "واذا کانت غنیۃ عن العالمین فھو عین غناءھا عن نسبۃ الاسماء الیھا لانّ الاسماء لھا کما تدلّ علیٰ مسمّیاۃ اخریحقّق ذالک اثرھا۔" قیصری نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ۔ "چونکہ ذاتِ احدیت اہلِ عالم سے بے نیاز ہے، لہٰذا اسم سے بھی بے نیاز ہے، کیونکہ اسماء ایک جہت سے غیرِ ذات ہیں اور اگرچہ دوسری وجہ سے عینِ ذات بھی ہیں، کیونکہ جس طرح اسماء ذات پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح مفہومات پر بھی دلالت کرتے ہیں جن کے وسیلے سے بعض اسماء دیگر چند اسماء سے امتیاز حاصل کرتے ہیں اور وہ مفہومات اسماء کے اُس اثر کو جو اُن کے مظاہر سے صادر ہونے والے افعال سے عبارت ہے، ثابت کرتے ہیں، کیونکہ بندوں کے لیے اسم لطیف، منتقم اور قہار جیسا نہیں ہے[۵۳]۔ بالی نے بھی اس عبارت کی شرح میں لکھا ہے:

حق تعالیٰ اپنی احدیتِ ذاتی کی جہت سے عالم سے بے نیاز ہے، اور اسی جہت سے اسماء کی نسبت سے بھی بے نیاز ہے، لیکن تحقّق اثر کی جہت سے ذاتِ حق اسماء سے بے نیاز نہیں ہے، کیونکہ اسماء کے بغیر ذات کا اثر متحقّق نہیں ہوسکتا، پس اسماء ایک وجہ سے عینِ ذات ہیں اور دوسری وجہ سے غیرِ ذات۔ بناء بریں حق تعالیٰ کی احدیت اُس کے عین کے اعتبار سے ہے نہ کہ اسماء و صفات کے اعتبار سے[۵۴]۔"

ابنِ عربیؒ اور اُن کے مقلدین کے کلام سے واضح ہوتا ہے کہ اسماء و صفاتِ الٰہی ایک وجہ سے عینِ ذات ہیں اور ایک وجہ سے غیرِ ذات۔ اسی طرح ہر اسم بھی

ایک جہت سے دوسرے اسماء کا عین ہے اور دوسری جہت سے اُن کا غیر۔ ذات پر دلالت کرتے ہوئے اسم تمام اسماء کا عین ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام اسماء میں مندرج ہے پس اُن اسماء میں سے ہر ایک ذات ہی کی طرح تمام اسمائے کا حامل ہوگا، لیکن جب وہی اسم کسی خاص معنی پر دلالت کرے گا تو اُس وقت وُہ دیگر اسماء کا غیر ہوگا۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر اسم مصداقاً ذات اور تمام اسمائے ذات کا عین ہے، لیکن مفہوماً جس طرح کہ ذات سے متغائر ہے دوسرے سب اسماء سے بھی جُدا ہے۔ فتوحات میں آیا ہے کہ: "اسمائے الٰہی میں سے ہر اسم دیگر اسمائے کو بھی اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے اور اُن تمام اسمائے سے موصوف ہے۔ بنا بریں اسم اپنے اُفق اور اپنے علم میں حیّ، قادر، سمیع، بصیر اور متکلّم ہے، ورنہ بصورتِ دیگر اُس اسم کا اپنے عابد کا رَب ہونا کس طرح درست ہوگا لیکن اس کے باوجود کوئی بھی اسم دوسرے اسم کا عین نہیں ہے۔ اس بات کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ گندم کے ہر دانے میں وہی حقائق موجود ہوتے ہیں جو دوسرے دانے میں ہیں، لیکن متماثل حقائق رکھنے کے باوجود وہ ایک جیسے دانے باہم عینیت کی نسبت نہیں رکھتے، کیونکہ وُہ امثال ہیں اور امثال آپس میں ایک دوسرے کا عین نہیں ہوتے۔ یہ حقیقت جو گندم کے دو دانوں کی مثال سے ہماری نظر میں آئی اُسے اسی طرح کے تمام متماثلات کے باب میں بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔ اسمائے الٰہیہ کی شان بھی ایسی ہی ہے، ہر اسم دوسرے اسمائے کے تمام حقائق کو جامع ہے لیکن اس کے باوجود کوئی اسم قطعی طور پر کسی دوسرے اسم کا عین نہیں۔[۵۵]

**اسماء کا توفیقی ہونا** اسلامی متکلّمین اور علمائے الٰہیات میں یہ مسئلہ اختلافی حیثیت رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اُسی کی طرف سے مقرّر کردہ ہیں یا نہیں؟ اس موضوعِ بحث اور محلِّ نزاع کی اچھی طرح وضاحت کے لیے یہ بات پہلے سے جان لینی چاہیے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع کی جانب سے باری تعالیٰ پر جن اسماء و صفات کا اطلاق کیا گیا ہے، وہ لازماً اُسی سے منتقل

اسما و صفات ہوں گے اور ایسے اسماء و صفات جنھیں شریعت نے اللہ کی طرف نسبت دینے سے منع کیا ہے، اُن کا استعمال بہر صورت ناجائز ہوگا۔ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ کچھ اسماء و صفات ایسے بھی ہیں کہ اگر ان کے معانی پر نظر کریں تو باری تعالیٰ ان سے موصوف معلوم ہوتا ہے لیکن ان اسماء و صفات کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی اذن وارد ہوا ہے اور نہ کوئی ممانعت۔ یہاں علمائے کلام اور علمائے الٰہیات میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ ایسے اسماء اور صفات کا ذاتِ الٰہیہ پر اطلاق کیا جائے مگر معتزلہ اسے جائز سمجھتے ہیں اور اشاعرہ میں بھی قاضی ابوبکر باقلانی[56] کا میلان اسی طرف ہے، امام الحرمین جوینی[57] اس بحث میں توقف کرتے ہیں اور ابو حامد غزالی اسم و صفت کے درمیان امتیاز کرتے ہوئے نفس ذات پر دلالت کرنے والے اسم کو اللہ کی طرف منسوب کرنا ناجائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی صفت جو کسی زائد معنی کے ساتھ ذات پر دلالت کرتی ہو اُسے خدا کی طرف نسبت دینے کے قائل ہیں[58]۔

صوفیاء اور اُس جماعت کے محققین جو قرآن و حدیث میں نامذکور اسماء و صفات کو ذاتِ باری تعالیٰ پر وارد کرنے کو ناجائز کہتی ہے، اسی ترتیب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے اسماء کو توفیقی جانتے ہیں۔ ابنِ عربیؒ نے اپنی کتابوں میں بہت سے مقامات پر اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توفیقی ہونے کی تصریح کی ہے؛ حتیٰ کہ اس باب میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں: "اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم مشتق تجویز کرنا اجماعاً روا نہیں، ایسا کوئی اسم آیاتِ قرآنی مثلاً "اللہ یستہزئ بہم"[59]، "ومکروا ومکر اللہ"[60]، "وھو خادعھم"[61] اور "نسوا اللہ فنسیھم"[62] سے بھی اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ خدا تعالیٰ نے خود اپنی کتاب کی ان آیات میں کچھ امور کو اپنی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم ان آیات کو فقط برسبیلِ حکایت تلاوت کرتے ہیں، ہم اُسے اُن الفاظ کے ساتھ مخاطب نہیں کرتے جو اس کے شایانِ شان نہیں"۔ ابنِ عربیؒ نہ صرف یہ کہ عرفِ عام میں ناگوار اور ناپسندیدہ

اسماء مثلاً ماقر، حادع، ناسی وغیرہ کا خدا پر اطلاق جائز نہیں جانتے بلکہ لوگوں کو متنبہ کرتے ہیں ایسے اسمائے سے بھی بچا جاتے جو عرفِ عام میں اچھے اور پسندیدہ ہیں لیکن شرع میں ان کا ثبوت نہیں ملتا، جیساکہ تحریر کرتے ہیں: "اہلِ ادب کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی ایسے اسم کا اشتقاق کریں جو چاہے عرف میں اچھے معنی رکھتا ہو، خواہ کشف کے ذریعے وارد ہوا ہو یا عقلِ سلیم اور فکرِ صحیح کی روشنی میں نظر آیا ہو[۶۳]" پھر لکھتے ہیں: "ہمارے لیے روا نہیں کہ ہم خداوندِ تعالیٰ کو کسی ایسے نام سے موسوم کریں جو اُس نے اپنے فرستادوں کی زبان سے خود اپنے لیے تجویز نہ کیا ہو، پس اُس نے اپنی ذات پر جس کا اطلاق کیا ہے ہم بھی وہی کرتے ہیں اور اُس کے علاوہ ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی شئے کا اطلاق کرنے سے حذر کرتے ہیں؛ لہٰذا اُسے "مصدر الاشیاء" کا نام دینا جائز نہیں، چاہے یہ نام ایک لعید وجہ سے درست ہی کیوں نہ معلوم ہوتا ہو[۶۴]"

ایک اور مقام پر کہا ہے: "حق تعالیٰ کو قدیم کا نام دینا بھی ٹھیک نہیں اگرچہ قدیم الاوّل کے معنی میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک ہے اور شریعت میں وارد ہوا ہے، اسی طرح اُسے ازلی اور ابدی کہنا بھی درست نہیں اور حق تعالیٰ کے لیے ذوحیات کا نام تجویز کرنا بھی خلافِ ادب ہے، کیونکہ اُس نے تو خود خبر دی ہے کہ موت اور حیات کا آفریدگار ہے[۶۵]۔ بنابریں وہ اپنی ہی آفریدہ شئے سے متصف نہیں ہو سکتا، ہم پر لازم ہے کہ ہم اُسے فقط حی کہیں، کیونکہ یہ نام شرع میں صادر ہوا ہے۔ اُسی طور پر حق تعالیٰ کو مخترع کا نام دینا بھی جائز نہیں، خواہ اس کے لیے یہی دلیل کیوں نہ لائی جائے کہ اللہ نے عالم کو اختراع کیا ہے اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تمام عالم دائرۂ شہادت میں اپنے ظہور اور نمود سے پہلے علمِ الٰہی میں ثابت تھا، اور جو شئے اس طرح کا ثبوتِ علمی رکھتی ہو، اُس کے بارے میں اختراع کا لفظ استعمال کرنا صحیح نہیں بلکہ اظہار کہنا چاہیے[۶۶]" خلاصۂ کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی اور محدود اور محصور ہیں جیساکہ انھیں ننانوے یا ایک ہزار ایک

تک شمار کیا گیا ہے[67]۔ انشاء الدوائر میں ابن عربیؒ نے اسمائے باری تعالیٰ کو بانوے شمار کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ یہ اسماء کسی تعداد میں محصور نہیں ہیں، ممکن ہے کہ کتاب و سنّت میں مزید اسماء بھی مل جائیں[68]۔ لیکن یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ یہ حصر اور تحدید کلیات اسماء کے بارے میں ہے۔ جزئیاتِ اسماء پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ جیسا کہ ابھی ہم بتائیں گے کہ جزئیات حدّ و حصر سے خارج ہیں۔

باوجودیکہ ابنِ عربی کلّیاتِ اسماء اور ان کے بنیادی مظاھر کو جو اجناس اور انواع سے عبارت ہیں، متناہی سمجھتے ہیں لیکن جزئیات اسماء کی جو فی الواقع انواع ہی کے افراد اور اشخاص ہیں، عدمِ متناہی کے قائل ہیں، کیونکہ اُن کے عقیدے کی رُو سے اسماء اپنے عام معانی میں حقائق ممکنات میں تعینات الٰہیہ سے عبارت ہیں، جو لا متناہی ہے۔ اس بناء پر تمام عالم حق تعالیٰ کی صفات ہیں؛ چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں: "واسماء الله لاتتناهی لانها تُعلَم بما یَکُون عنها ـــــ وما یکون عنها غیر متناه ـــــ وان کانت ترجع الی اصول متناهیة هی امّهات الاسماء او حضرات الاسماء[69] ـــــ یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء بے انتہا ہیں، کیونکہ وہ اُن آثار و افعال سے پہچانے جاتے ہیں جو خود انہی سے صادر اور حاصل ہوتے ہیں اور وہ آثار و افعال لا متناھی ہیں۔ اگرچہ ان کا مرجع اصول متناہی یعنی اُمہات اسماء یا حضرات اسماء ہیں ـــــ ابن عربیؒ نے فتوحات میں بھی یہی لکھا ہے کہ: "اسمائے الٰہیہ ممکنات کی طرح خود بھی لا متناہی ہیں اور ممکنات میں سے ہر ممکن کے لیے جو کسی وصفِ خاص کے ساتھ موصوف ہے، اسمائے الٰہیہ میں سے ایک اسم مخصوص ہے کہ وہ ممکن اپنے اُس وصف کے ساتھ اُس خاص اسم کے ساتھ مخصوص ہے جس کے وسیلے سے وہ دیگر تمام ممکنات کے بیچ ایک جُداگانہ حیثیت حاصل کرتا ہے۔ اہل اللہ کے علوم میں

اِس علم کا شرف سب سے بڑھا ہُوا ہے ۔ اسماء کی کل تعداد ننا نوے بتائی جاتی ہے لیکن اُن کی بہ تعیین کسی نص یا رسُولُ اللہؐ کی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے[۵۹]۔"
اِسی کتاب میں ایک اور جگہ ابنِ عربیؒ لکھتے ہیں :۔ "اسمائے حُسنہ جو عدد کے اعتبار سے متعیّنہ اسماء سے بلند اور سعادت کی جہت سے اُن پر فوقیت رکھتے ہیں، اس عالم میں انہی کی تاثیر جاری وساری ہے اور وہ گویا مفاتیحِ اوّل ہیں، کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی اُن سے آگاہ نہیں۔ حقائقِ وجودی میں سے ہر حقیقت کے لیے ایک اسم مخصوص ہے ۔ وہ اسم اس حقیقت کا رب ہے اور وہ حقیقت اس مربوب اور اس کے تحت فرمان ہے اس کے علاوہ ممکن ہے کہ ایک ہی شے میں متعدد وجوہ اور حقائق موجود ہوں کہ ہر وجہ اسمائے الٰہیہ میں سے کسی اسم کو طلب کرتی ہو، جیساکہ جوہرِ فرد (وہ جزئی جسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔) میں متعدد حقائق ثابت ہیں کہ اُن میں سے ہر ایک خداوندی میں سے کسی نہ کسی اِسم کا طالب ہے، صورتِ حال یہ ہے کہ اُس کی ایجاد کی حقیقت اسمِ قادر کی طالب ہے، اُس کے ثبات کی حقیقت اسمِ عالم کی۔ اس کے اختصاص کی حقیقت اسمِ مرید کی اور اُس کے ظہور کی حقیقت اسمِ بصیر کی طلبگار ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ جوہر اگرچہ فرد ہے لیکن مختلف حقائق کا حامل ہے اور پھر ہر ہر حقیقت گوناگوں حقائق کو جمع کیے ہوئے ہے جن میں سے ہر ایک مختلف اسمائے الٰہیہ کی مقتضی اور طالب ہے اور یہ حقائق ہمارے نزدیک حقائقِ ثوانی ہیں جن کا جاننا بہت دشوار ہے اور کشف کے راستے سے اُن تک پہنچنا دشوار تر ہے[۵۹]۔"

فصوص الحکم کی فصِ آدمیہ میں شیخ فرماتے ہیں :۔ "لمّا شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنیٰ التّی لا یبلغھا الاحصاء ان یری اعیانھا ..... اوجد العالم[۶۰]" ـــــ اس عبارت کی شرح میں داؤد قیصری لکھتے ہیں :۔ "اسمائے حسنہ سے مراد ہے حق تعالیٰ کے اسمائے کلّی و جُزوی نہ کہ فقط وہ ننا نوے اسماء جو حدیث میں آئے ہیں۔ اسی لیے شیخ نے انھیں حدّ و احصاء

سے باہر بتایا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ کے اسمائے کلّی ایک خاص تعداد رکھتے ہیں لیکن اُس کے اسمائے جزئی بے شمار ہیں[۴۳]۔

نقد النصوص میں جو ابن عربیؒ کی کتاب نقش الفصوص کی شرح ہے، عبدالرحمٰن جامی شیخ اکبر کے قول "اعلم ان الاسماء الالٰہیۃ الحسنیٰ" کی یہ شرح کرتے ہیں "اسمائے باری تعالیٰ کے کلیات ننانوے یا ایک ہزار ایک ہیں لیکن اُن کے جزئیات بے حد بے شمار ہیں، کیونکہ اسما حقائقِ ممکنات میں تعینات الٰہیہ سے عبارت ہیں اور یہ تعیّنات لامتناہی ہیں، کیونکہ ممکنات خود لامتناہی ہیں[۴۴]۔"

ابن عربیؒ اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی ذوق کے مطابق حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کو اُن کے ظاہری اور مروّج معنی سے الگ کرکے بیان کرتے ہیں اور ان کی اس طرح تاویل کرتے ہیں جو ان کے فکری نظام اور اُن کے تصوّف سے موافق اور سازگار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اسماء و صفاتِ حق کو زیادہ تر اپنے ظاہری اور عملی مفاہیم کے بجائے نہایت دقیق و عمیق فلسفیانہ اور عرفانی معانی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ جبّار، جبر سے مشتق ہے اور حق تعالیٰ اس معنی میں جبّار ہے کہ وہ وجوب اور ضرورت کی اصل ہے جو کائنات کے ظہور کا سبب اور اُس کے خضوعِ ذاتی کی بنیاد ہے۔ تمام کائنات حق تعالیٰ کے حضور عاجز اور لرزاں ہے کیونکہ حق تعالیٰ اس میں تجلّی فگن ہے[۴۵]۔

اسمِ غفّار اور اسی طرح غافر اور غفور، غَفَرَ سے مشتق ہیں، جس کے معنی ہیں ڈھانپنا، اور حق تعالیٰ اس مفہوم میں غفّار ہے کہ خود کو ممکنات کی صورتوں میں پوشیدہ کیے ہوئے ہے یا چھپائے ہوئے ہے جس کی وجہ سے تمام امور ایک دوسرے کے ساتر ہیں، مثلاً اسم ظاہر اسم باطن کا پردہ ہے[۴۶]۔ عَدَلَ میل کے معنی میں ہے۔ اور عَدَلَ بمعنی مالَ سے مشتق حق تعالیٰ کا عادل ہونا اس جہت سے ہے کہ اس نے حضرتِ وجوبِ ذات ہی سے حضرتِ وجوب بالغیر یا امکان کی طرف میلان فرمایا تاکہ ممکنات کو حضرتِ وجوب سے دائرۂ وجود میں لے آئے، اُس کا

ایک شان سے دوسری شان میں عدول کرنا بھی اس مرتبۂ عدل سے ہے جیسا کہ اس آیت میں بیان ہوا ہے :- کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی الشَّأْنِ ۔ اسی لیے عدل ضروری ہے کیونکہ وجود حق تعالیٰ کے میل کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا ، اور یہ میل عدل ہے ؛ لہٰذا دُنیائے ہستی میں عدل کے علاوہ کوئی چیز معقول اور موجود نہیں ہے ۔ اسم لطیف لَطَفَ بمعنی خَفِیَ سے مشتق ہے ۔ خدا لطیف ہے یعنی خفی ہے اور اس کے خفا کی علت اُس کی شدتِ ظہور ہے ۔ اسم حفیظ حَفِظَ سے ہے جو کَانَ کا ہم معنی ہے ۔ اللہ تعالیٰ حفیظ ہے یعنی بذاتِ خود اشیا کے وجود کو قائم کرنے والا اور اُن کا محافظ ۔

اب وہ مقام آگیا ہے کہ ہم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے بارے میں اپنی اس تمام بحث کو انجام تک پہنچائیں اور صفاتِ باری تعالیٰ میں سے چند ایسی صفات پر گفتگو کریں جو حکمتِ اسلامی میں اکثر موردِ توجہ رہی ہیں اور ابنِ عربیؒ نے بھی اپنے تصوف میں ان پر بہت کلام کیا ۔

چونکہ حق تعالیٰ کی صفتِ علم کا مبحث اسلامی فلسفے اور ابنِ عربیؒ کے عرفان کے دقیق اور وسیع مباحث سے ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس باب میں ابنِ عربی کا عقیدہ اور علم کے معانی بیان کرنے سے پہلے جو کہ ہمارا اصل مقصد ہے ۔ مقدمے کے طور پر کچھ باتیں عرض کر دی جائیں جو مندرجہ ذیل نکات پر محیط ہیں :

**نکتۂ اوّل ــ لفظِ علم کے اطلاقات** | مسلمان فلسفیوں ، متکلموں اور راویوں نے عِلم پر متعدد معانی کا اطلاق کیا ہے مثلاً :

مطلق ادراک جس میں تصور و تصدیق یقینی اور غیر یقینی دونوں شامل ہیں ، تصدیق یقینی ، عقیدہ بمطابق واقعہ ، عقل میں شئے کی صورت کا حصول ، دلیل کے ساتھ مسائل کا ادراک ، اور وہ ملکہ جس کے وسیلے سے اس طرح کے مسائل کے ادراک کی قوت حاصل ہوتی ہے ۔ ادراک چاہے تصور

سے ہو یا تصدیق سے یا تعقّل اور تخیّل اور توہّم سے، حکماء کی عام رائے ہے کہ جب علم کو مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو زیادہ تر مؤخر الذکر معنی مراد ہوتے ہیں[۹۸]

## نکتۂ دوم: علم کی تعریف اور تحدید ممکن نہیں

حد و رسم کے ساتھ علم کی تعریف نہ تو ضروری ہے اور نہ ممکن، اس سلسلے میں پہلا استدلال یہ ہے کہ اشیاء میں ہر شے کی الگ الگ پہچان کا موجب علم ہی ہے، پس چاہیے کہ وہ آپ ہی آپ تمام اشیاء سے امتیاز رکھتا ہو، کیونکہ وہ چیز جو اشیاء کی آپس میں ایک دوسرے سے تمیز کا سبب ہے وہ کس طرح خود کو ان اشیاء سے متمائز نہیں کرے گی۔ بنا بریں علم خود بخود واضح، لبیّن اور متمائز ہے، اس لیے تعریف اور تحدید سے بے نیاز ہے۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعے سے علم کی تعریف کی جائے گی، علم اس سے زیادہ معروف نکلے گا، کیونکہ علم ایک حالت ہے جسے انسان بغیر کسی ابہام و اشتباہ کے اپنے اندر ہر دوسری حالت سے بڑھ کر واضح اور آشکار دیکھتا ہے۔ جس کی یہ شان ہو اُس کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ ذریعۂ تعریف کو اُس شئے سے زیادہ معروف اور واضح ہونا چاہیے جس کی تعریف کی گئی۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ ذہن میں ہر چیز کا ظہور علم کے واسطے سے ہے؛ لہٰذا علم کسی ایسی شئے کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو خود غیرِ علم ہے، اس سے دَور لازم آتا ہے۔

چوتھا استدلال یہ ہے کہ علم اُن حقائق میں سے ہے جن کی اِنیّت اُن کی ماہیت کا عین ہے۔ اس طرح کے حقائق کی تحدید نہیں کی جا سکتی، کیونکہ حدود جنس اور فصل سے مرتّب ہیں جو امورِ کلّی ہیں۔ جب کہ وہ ماہیت جو وجود اور انیت کی عین ہے امرِ جزوی ہے اور بذاتِ خود متشخص، کیونکہ "الشئ مالم یتشخّص لم یوجد"۔ بنا بریں حضرات کے اقوال[۹۹] کے برخلاف علم بھی تعریف سے مستغنی ہے کہ اس کا تصوّر بدیہی ہے اور اُوپر بیان کردہ دلائل کی

رو سے بھی اس کی تعریف ممتنع ہے لیکن جیسا کہ وجود کے بارے میں اُوپر گفتگو ہو چکی ہے، یہاں بھی ممکن ہے تو اس کی طرف توجہ منتقل کرنے کے لیے ذہن کو کچھ تنبیہات اور توضیحات کی ضرورت پیش آئے۔[۸۳]

## نکتۂ سوم ماہیتِ علم کے باب میں چند عمومی اقوال

کچھ لوگوں نے علم کو مقولۂ کیف میں شامل کیا ہے۔ کچھ نے اُسے مقولۂ اضافت میں گمان کیا ہے۔ امام فخرالدین رازی بھی انھی میں شامل ہیں،[۸۴] ایسے بھی چند حضرات ہیں جو اُسے مقولۂ فعل سے سمجھتے ہیں اور بعض کا خیال یہ ہے کہ علم مقولۂ انفعال سے ہے۔[۸۵] اس مقام پر ابن سینا کی رائے کو بعض اکابرِ حکمت اضطراب کا شکار گردانتے ہیں۔ جو کبھی تعقّل کو امرِ سلبی اور علم کو امرِ عدمی جانتے ہیں، اس کے علاوہ ابنِ سینا علم کو اُس صورت سے بھی تعبیر کرتے ہیں جو ہر عاقل میں مُرتسم ہوتی ہے اور ماہیتِ معقول سے مطابقت رکھتی ہے، کہیں اُنھوں نے علم کو مجرّد اضافت بھی سمجھا ہے، ایک جگہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم بالذّات مقولۂ کیف میں داخل ہے اور بالعرض مقولۂ مضاف میں، یہاں وہ اسے کیفیتِ ذاتِ اضافی سے عبارت جانتے ہیں۔[۸۶]

شیخ اشراق شہاب الدین سُہروردی مقتول علم کو قطعی انداز میں نور و ظہور سے تعبیر کرتے ہیں۔[۸۷] ملا صدرا نے صراحت کی ہے کہ علم، وجود سے عبارت ہے وہ وجود جو مادّے سے مجرّد ہے۔[۸۸] علم کے باب میں ابنِ عربیؒ کے کلام میں بکھراؤ پایا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ بیان ہوا کہ انھوں نے یہ اصُول بیان کرتے ہوئے کہ علم معلوم کے متغیّر ہو جانے سے خود متغیّر نہیں ہوتا۔[۸۹] کبھی علم یعنی علم اقتصادی کو ایک معلوم تصوّری کی دوسرے معلوم تصوری کے ساتھ نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔[۹۰] کبھی علم سے مطلقاً وجودِ حق یعنی حقیقتِ وجود مراد لیتے ہیں جو قائم رہتی ہے اور مرتفع نہیں ہوتی جب کہ جہل فقط صورتِ وجود ہے جو رفع ہو جاتی ہے[۹۱] اور آخر میں ایک اور مقام پر شیخ اکبر علم کو احاطہ سے تعبیر کرتے ہیں: یعنی عالم کا معلوم پر محیط

ہونا[۹۲]۔ اُن کے کچھ مقلّدین کی تحریروں سے بھی یہ برآمد ہوتا ہے کہ علم یہی احاطۂ عالم بہ معلوم ہے[۹۳]۔

## نکتۂ چہارم : اقسامِ علم

۱۔ علمِ حصولی : (جسے انطباعی اور ارتسامی بھی کہا جاتا ہے) اور علمِ حضوری بھی

علمِ حصولی اشیاء کی مجرّد صورت کا حصول ہے جیسے سورج، چاند، پتھر، درخت اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کا فی النفس علم جس میں ان کی مجـــرّد صورتیں حاصل ہوتی ہیں لیکن علمِ حضوری شئے معلوم کے عین کا حضور ہے، جیسے خود اپنی ذات کا مجـــرّد علم اور نفسِ ناطقہ کو اپنے قویٰ اور اُن صورتوں کا علم جو اُن قویٰ میں موجود ہیں۔ علمِ حضوری کی کچھ قسمیں ہیں: شئے کو اپنی ذات کا علم، شئے کو اپنے معلول کا علم اور زمانی کا علمِ معنّی اثنیہ کے باب میں۔ بعض نے تیسری قسم کو بیان نہیں کیا ہے، شاید اس لیے کہ یہ اسے اپنی ذات کے علم میں داخل سمجھتے ہیں یا اس لیے کہ یہ حضرات فنا کے بعد فانی کے لیے وجود اور بقا کے قائل نہیں ہیں، گویا موضوع کو نابود جانتے ہیں۔ اگرچہ عرفانی نظر سے دیکھیں تو فنا کے بعد کسی وجود اور بقاء کا اثبات ہوتا ہے لیکن عقل کی رُو سے ایسا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کچھ لوگوں نے علمِ حضوری کی اس تقسیم میں دوسری قسم کو بھی نہیں گنا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا علم حصولی ہوتا ہے۔ یہ قول درست نہیں اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ نفس کو اپنی صورتوں سے حاصل ہونے والا علم اگر علم حضوری نہیں، بلکہ ان صورتوں کی صورتوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو تو اس سے صورتوں کی لا انتہا تکرار اور بے نہایت اضافہ در اضافہ لازم آئے گا۔

## ۲۔ علمِ فعلی و انفعالی

علمِ فعلی معلوم پر مقدّم ہے اور اس کے وجود کی علت ہے، جیسے پسندیدہ اشیاء کا تصور کہ نفس کا میلان اور رغبت اُن کی پیدائش کی علت ہے اور اونچی دیوار پر سے گرنے کا تصور جو گرنے کی علت ہے۔ بعض اصحابِ کرامات اور عالی ہمت حضرات کا علم کہ ان کا علم دارادہ حق تعالیٰ کے علم اور

ارادے میں فانی ہو چکا ہے، اُنھیں اصطلاح میں مقامِ کُن کا حامل کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے ماسوا کا علم بلکہ ہر علّت کو اپنے معلول کا جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی نوع میں داخل ہے۔

علمِ انفعالی، وجودِ معلوم کے بعد ہے اور اُس کا معلول ہے جیسے موجوداتِ خارجی کا علم کہ اُن کے وجود سے مؤخّر ہے اور اسی وجود کے واسطے سے نفس میں اُن کی صورتیں مرتسم ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر یہ نکتہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ یہ تقسیم منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں، کیونکہ ذواتِ عاقل، مثلاً عقول و نفوس کا اپنی حیات، قدرت اور علم جیسے امور کی آگہی جن کی صورتیں اُن کی ذاتوں سے ہرگز غائب نہیں ہوتیں۔ نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔

## ۳۔ علمِ اجمالی و تفصیلی

علمِ اجمالی کا علم کثیر کا علم ہے مگر عنوانِ واحد کے ساتھ، یہ مختلف اشیاء کی ذاتی یا عرضی قدرِ مشترک کا علم ہے۔ بنا بریں اس علم میں کثیر اشیاء ایک دوسرے سے جُدا اور الگ نہیں پہچانی جاتی ہیں۔

اِس کے برخلاف علمِ تفصیلی کثیر کا علم ہے لیکن مختلف عنوانات کے ساتھ، اس علم میں اشیاء ایک دوسرے سے جُدا اور الگ پہچانی جاتی ہیں۔ علم کی ان دونوں قسموں کی ایک کلّی تعریف درکار ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجمال، ابہام اور عدمِ توضیح ہے جب کہ تفصیل، توضیح اور عدمِ ابہام ہے۔

## ۴۔ علمِ وجہی اکتناہی

علمِ وجہی شئے کا وہ علم ہے جس میں شئے کے بعض خواص معلوم ہوتے ہیں۔ علمِ اکتناہی شئے کا وہ علم ہے جس کے ذریعے اس کی جنس و فصل سے بھی آگاہی ہوتی ہے، یہ فی الواقع شئے کی ماہیت کا کھوج لگانا ہے، یہ علم علمِ حصولی میں داخل ہے لیکن اگر علمِ حضوری میں بھی حقیقتِ معلوم پوری طرح سامنے آجائے تو اُسے اکتناہی کہیں گے اور اگر کوئی کمی رہ جائے تو وجہی۔

**مطلب پنجم: معلوم کی دو قسمیں ہیں** معلوم بالذات جیسے وہ صورت جو ذاتِ مجرد مثلاً نفسِ عاقل میں حاضر ہے اور معلوم بالعرض جیسے وہ صورت جو فی الخارج یعنی اشیاء میں حاصل ہے۔ معلوم بالعرض کی معلومیت اِس جہت سے ہے کہ یہ ذاتِ مجرد میں حاضر صورت کے مماثل ہے اور ذاتی یا عرضی مفہوم میں یہ دونوں ہم اصل ہیں۔ پس اِس کا حضور اُس کا حضور ہے لیکن فی الواقع حاضرِ حقیقی وہی صورتِ داخل ہے ـــ یہاں دھیان رکھنا چاہیے کہ معلوم بالذّات کے دو اطلاق ہیں: ایک تو وہ جو ابھی بیان ہوا اور دوسرا عالمِ خارج کہ اُسے بھی کبھی اس جہت سے معلوم بالذّات کہہ دیا جاتا ہے کہ ذاتِ عاقل میں داخل اور حاضر صورت کے ساتھ یہ بھی بالذّات منظور اور مقصود ہے، کیونکہ صورتِ داخل مرآت ہے اور "ما بہ ینظر" اور صورتِ خارج مرئی ہے اور "ما فیہ ینظر" ہے۔

**نکتۂ ششم** علّتِ تام کا علم معلول کے علمِ تام کو مستلزم ہے، کیونکہ معلول اُس کی مختلف جہات میں سے ایک جہت ہے، اس بات پر مشائی ہوں یا اشراقی، اہلِ کلام ہوں یا اہلِ عرفان سب کا اتّفاق ہے، کیونکہ یہ تمام حضرات اپنے ماسوا کے علم میں اسی اُصول سے اِستفادہ کرتے ہیں۔ جاننا چاہیے کہ علّت کا علم بھی یا تو حضوری ہوتا ہے یا حصولی، معلول کو جاننے کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہے کہ اُس کی عِلّت کا علم فراہم کیا جائے، لیکن یہ علم فقط اسی دائرے میں محدود نہیں، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عِلّت کے علم کے بغیر معلول معلوم ہوجاتا ہے، مگر معلول کا عِلم علّت کے مکمّل عِلم کا موجب نہیں بلکہ اس کے برعکس اُس کے ادھورے عِلم کا باعث ہے۔ جب یہ مقدمہ بیان ہوچکا تو ہم اپنے اصل مقصود یعنی علمِ حق کے بیان کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ اس موضوع پر ہم دو عنوانات سے گفتگو کریں گے (۱) خود اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم (۲) اپنی مخلوقات کے بارے میں اُس کا عِلم۔

## حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم

اس عقیدے پر کہ حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کا عالم ہے تقریباً تمام علمائے الٰہیات کا اتفاق ہے اور اس کے ثبوت میں بے شمار دلائل بیان کیے گئے ہیں جنھیں نقل کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے، لہٰذا فی الحال ہم فقط دو دلیلوں پر اکتفا کرتے ہیں :

**دلیل اوّل :**

جب ہر ذاتِ مجرّد علم، عالم اور معلوم تینوں جہتوں کی حامل ہے اور حق تعالیٰ بھی تجرّد کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہے، پس وہ سب سے بڑھ کر علم، عالم اور معلوم کی جہات کا حامل ہے اور بطورِ اکمل اپنی ذات کا عالم ہے۔

**دلیل دوم :**

جب حق تعالیٰ نے مجرّد ذات کو عقول و نفوسِ ناطقہ کی قبیل سے پیدا کیا ہے اور انھیں یہ کمال عطا کیا ہے کہ وہ اپنے تئیں اپنی ذات کو جان سکیں تو پھر وہ علم کے بلند ترین درجے پر اپنی ذات کا عالم ہوگا، کیونکہ کسی کمال کو عطا کرنے والا بطریقِ اولیٰ کمال کا حامل ہوتا ہے۔

اگرچہ تمام اہلِ حکمت باہم متفق ہیں کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اس باب میں قوی دلائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود فلسفیوں میں سے مٹھی بھر افراد نے جن کا نام و نشان بھی ٹھیک طرح واضح نہیں، مراتب کا لحاظ کیے بغیر چند پوچ دلائل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا ہے۔ ان کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ علم یا تو مقولۂ اضافت سے ہے یا ایک صورت سے عبارت ہے جو معلوم کے مساوی ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی بات مانیں یہ تصوّر غلط ہی ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا علم رکھتا ہے، کیونکہ اگر علم اضافت ہے تو اضافت کا تصوّر دو الگ الگ چیزوں کے تصوّر سے وابستہ ہے۔ شئے واحد اور اس کی ذات کے درمیان اضافت ناقابلِ تصوّر ہے، لہٰذا حق تعالیٰ کا آپ اپنی ذات کا عالم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ مان کر آگے بڑھیں کہ علم معلوم کے برابر

ہے تو پھر اس مبحث میں ذاتِ حق معلوم ٹھہری، کیونکہ ذاتِ حق واجب ہے، پس اس کا علم بھی اسی کی طرح واجب ہوگا اور نتیجتاً تعدّدِ واجب لازم آجائے گا جو محال ہے، لہٰذا حق تعالیٰ کا اپنی ذات کے تئیں عالم ہونا محال ہے[۹۴]

جاننا چاہیے کہ اس باب میں اس گروہ کا انکار بلا دلیل اور ان کی گفتگو بودی اور بے محل ہے، کیونکہ یہ لوگ جو کچھ سوچتے اور بیان کرتے ہیں وہ سب کا سب علم حصولی کی ذیل میں آتا ہے جب کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے۔

اہل فلسفہ کے اس مختصر اور گمنام گروہ کے علاوہ جو بزعم خویش تفصیل مراتب کا لحاظ کیے بغیر اس بات کے منکر ہیں کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے بعض عرفاً بھی ایک اور رنگ میں اور ایک دوسری دلیل کے ساتھ اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا تعلّق تسلیم نہیں کرتے، لیکن یہ حضرات تمام مراتب الٰہیہ کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ذاتِ محض کے مرتبے میں جو مرتبہ اطلاق ہے، حق تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے ساتھ متعلّق ہونا محال ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی ذاتِ مطلق اُس کے علم کے متعلّق ہوگی تو اُس سے یا تو یہ لازم آئے گا کہ ذاتِ مطلق ایک احاطے میں محدود ہو جائے، کیونکہ علم کی حقیقت معلوم کا احاطہ کرنا ہے یا پھر یہ ضروری ٹھہرے گا کہ حقیقتِ علم دگرگوں ہو جائے، ظاہر ہے یہ دونوں امور محالات میں سے ہیں پس حق تعالیٰ کے علم کا اپنی ذات سے تعلّق محال ہے۔ ابن عربیؒ کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ اُن سے پہلے کچھ لوگ اس خیال کے قائل رہے ہیں[۹۵]۔ اُن کے شارحین میں بھی جندی اور جامی بھی اعتقاد رکھتے تھے، جیسا کہ مویدالدین جندی نے صاف صاف کہا ہے کہ کنہِ ذات کے مرتبے میں واجب تعالیٰ کے علم کا اُس کی ذات کے ساتھ تعلق متصوّر نہیں ہے[۹۶]۔

عبدالرحمٰن جامی "شرحِ رباعیات" میں اس باب میں کلام کرتے ہوئے لکھتے

ہیں کہ :- "غیب ہویتِ ذات جو اطلاقِ حقیقی کے ساتھ مُطلق ہے، اِس بات کی مقتضی ہے کہ وہ منضبط اور متمیز نہ ہو، اُس پر کوئی چیز محیط نہ ہو اور وہ کسی دائرے میں محدود نہ ہو۔ دوسری طرف صورت یہ ہے کہ علم کی حقیقت ہی معلوم کا احاطہ اور اُسے دیگر اشیائ سے الگ کر کے دریافت کرنا ہے، سو اگر حقیقتِ علمی اُس سے متعلق ہو تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ نے اپنے مقتضائے ذات سے آپ تخلّف کیا یا پھر حقیقتِ علم بدل جائے گی اور یہ دونوں شقّیں محال ہیں، پس حقیقتِ علم ذاتِ حق سبحانہٗ کو محیط نہیں ہو سکتی اور جیسا کہ یہ ناممکن ہے اُسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اُس کے غیبِ ہویت میں مندرج اور مندمج لامتناہی امور دفعتًا تعیّن اور ظہور کے درجے میں آجائیں، ایسا تدریج ہی ہو سکتا ہے[۹۷]"

جیسا کہ آپ نے دیکھا عرفار کی یہ جماعت اُوپر ذکر کیے گئے فلسفیوں کے برخلاف تمام مراتب میں علمِ حق کے منکر نہیں ہیں، بلکہ ان حضرات نے مراتب کی تفصیل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے فقط مرتبۂ غیبِ ذات اور مرتبۂ اطلاقِ حقیقی میں اپنی ذات کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کے تعلّق کی نفی کی۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ غیبِ ذات کے مرتبے ہی میں سہی مگر یہ چیز حق تعالیٰ کے لیے جہل ثابت کرتی ہے، کیونکہ مرتبۂ ذات میں علم کی نفی کا لازمی مطلب ہے اُس مرتبے میں جہل کا اثبات، کیونکہ جہل نفیِ علم کو کہتے ہیں۔ اِس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ جہل اور علم کے بیچ تقابل پایا جاتا ہے لیکن وہ تقابل تناقض کا نہیں بلکہ عدم وملکہ کا ہے، یعنی جہل عدمِ علم سے عبارت ہے، علم خدا کی ذاتی صفت ہے مگر اطلاقِ حقیقی کی جہت سے اُس کی کنہ ذات مرتبہ جو مرتبۂ لاتعیّن ہے، عالمیت اور معلومیت کی حالت سے بلند ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مرتبۂ تعیّن کی ہیں۔ بنا بریں مرتبۂ ذاتِ محض عرصۂ علم سے خارج ہوگا اور اس سے جہل کا اثبات بھی لازم نہیں آئے گا۔ علاوہ ازیں مرتبۂ ذات بحث میں سلب اور ثبوت کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں اور یہاں ارتفاعِ نقیضین جائز ہے؛ لہٰذا جس طرح کہ اس مرتبے میں علم کی

نفی ہو جاتی ہے، اُسی طرح نفیٔ علم اور پھر اُس نفی کی نفی بھی محو ہو جاتی ہے[98]۔

**ابنِ عربیؒ کا عقیدہ**

ابنِ عربیؒ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ حق تعالیٰ کی ذات اور ہویت تمام مراتب میں اس کے علم میں ہے، چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ اس عقیدے کی تائید ملتی ہے۔ جہاں وہ اُس عقیدے کو اپنا اور اہلِ حق کا مذہب لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں اُن لوگوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو اِس اعتقاد کے قائل نہیں ہیں اور اسے اچھا نہیں جانتے[99]۔ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر وہ منکرین کے اس قول کو کہ خداوندِ عالم اپنی ذات کا عالم نہیں ہے، فاسد بتاتے ہیں، شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ اہلِ عقل کے ایک گروہ سے حکایت کی گئی ہے کہ خدا اپنی ذات کا علم نہیں رکھتا، کیونکہ علمِ شے اُس شے کے احاطے کا تقاضا کرتا ہے۔ جب کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے اور لامتناھی ہے، جو چیز لامتناہی ہو گی کسی احاطے میں محدود نہیں ہو گی —— یہ قول اگرچہ فاسد ہے لیکن اس کی توجیہ اس صورت میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم احاطے کی جہت سے نہیں رکھتا، بلکہ اس کا یہ علم کسی احاطے کو قبول نہ کرنے کی جہت سے ہے۔ اسی طرح ممکنات اور تمام لامتناہی مقدورات پر حاوی اُس کا علم بھی اسی قبیل سے ہے[100]۔ شیخ کے کلام سے واضح ہے کہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل الآزال ہی سے اپنے تمام اسماء کے ساتھ مسمّٰی ہے جن میں اسمِ عالم بھی شامل ہے، لہٰذا وہ صفتِ علم سے کبھی خالی نہیں رہا[101]۔

ابنِ عربیؒ کی روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور صحیح عقیدہ بھی یہی ہے کہ اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم، علمِ حضوری اکتناہی تفصیلی کی نوع سے ہے جو مکمل توضیح اور عدمِ ابہام کے معنی رکھتا ہے اور عینِ حال میں نہ فعلی ہے نہ انفعالی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا کہ فعلی اور انفعالی کے عنوانات کے ساتھ علم کی تقسیم منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں ہے، لہٰذا یہ کہنا ٹھیک ہو گا کہ ایسا علم بھی ممکن ہے

جو نہ تو فعلی ہو نہ انفعالی لیکن مؤلفِ "اصل الاصول" کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلق علمِ حق کو علمِ انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے[۱۰۳]۔

## مخلوقات سے متعلق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات و صفات کا علم رکھتا ہے، اُسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے[۱۰۴]۔ ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بنیاد ہے، حکماء نے اسے قابلِ توجہ نہیں گردانا، کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہلِ نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دُہرائی جا سکتی ہے کہ علّتِ تامہ کا علم اُس کے معلول کے مکمل علم کو مستلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لیے علّتِ تامہ کا حکم رکھتا ہے، اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اُس کے سوا ہر شے اُسی کی مخلوق اور معلول ہے۔

یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے لیکن اس علم کی کیفیت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں:۔

### قولِ اوّل:

ابونصر فارابی[۱۰۵]، بوعلی سینا[۱۰۶]، بہمن یار[۱۰۷]، ابوالعباس لوکری[۱۰۸] اور ان کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صورِ مرتسمہ" کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کلّی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اُس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے[۱۰۹] اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلق اس کے علم کی طرح علمِ حضوری ہے، لیکن اشیائے خارجی کے باب میں اُس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُسے علمِ حصولی کہا جائے گا۔ یہ طائفہ اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال

اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کو علمِ فعلی کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ انفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیاء کی صورِ مرتسمہ کا یہ علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے صورِ اشیاء کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیاء سے ماخوذ ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی صورِ علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئیں اور تمام اشیاء انہی سے وجود میں آئیں۔ ان حکماء کے نزدیک علمِ حق کے باب میں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ عَلِمَ فَاوْجَدَ (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اَوْجَدَ فَعَلِمَ (پایا سو جانا) اس بناء پر ذاتِ حق سے اشیاء کی صورِ علمی کا قیام، قیامِ صدوری ہے نہ کہ حلولی، پس ذاتِ حق فاعلِ محض ہے[۱۱۰]۔

مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ذاتِ احدیت بذاتِ خود عالم ہے اور اس کا علم عینِ ذات ہے اور اس کی ذات عینِ علم، اور چونکہ موجودات تمام کی تمام ذاتِ حق سے صادر ہوئی ہیں، لہٰذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کے علم سے ساری کائنات، کل موجودات اور ان کی ترتیب اور تنظام کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے علمِ عنائی اور نظامِ ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت[۱۱۱] اور فاعل بالعنایت[۱۱۲] کا مفہوم ہے فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہونا جیسے تصورِ سقوط کہ خارج میں سقوط کا وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کیے گئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذاتِ حق فاعل بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذاتِ تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذاتِ حق کو محلِ عوارض بنا دیتا ہے، مزید برآں اس طرح ذاتِ واحد بسیط سے کثیر صورتوں[۱۱۳]

جو نہ تو فعلی ہو نہ انفعالی لیکن مؤلّفِ "اصل الاصول" کی طرح بعض لوگوں نے اپنی ذات سے متعلّق علمِ حق کو علمِ انفعالی کی قسم میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے[۱۰۳]۔

## مخلوقات سے متعلّق حق تعالیٰ کا علم

کچھ ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جن کے خیال میں حق تعالیٰ فقط اپنی ذات وصفات کا کا علم رکھتا ہے، اُسے دیگر موجودات کا علم نہیں ہے[۱۰۴]۔ ظاہر ہے یہ خیال بالکل بے بُنیاد ہے، حکماء نے اسے قابلِ توجہ نہیں گردانا، کیونکہ یہ عقیدہ بالکل متفقہ ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کا پورا علم رکھتا ہے۔ اہلِ نظر نے اس عقیدے کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے جن کے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

یہاں نمونے کے طور پر وہی دلیل دُہرائی جاسکتی ہے کہ علّتِ تامہ کا علم اُس کے معلول کے مکمّل علم کو مستلزم ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ماسوا کے لیے علّتِ تامہ کا حکم رکھتا ہے، اور جیسا کہ ابھی ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کا عالم ہے، پس اپنے ماسوا کا بھی عالم ہے، کیونکہ اُس کے سوا ہر شے اُسی کی مخلوق اور معلول ہے۔

یہاں تک واضح ہے کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوق کا علم رکھتا ہے لیکن اس علم کی کیفیّت کے بارے میں کئی طرح کے اقوال پائے جاتے ہیں:۔

### قولِ اوّل:

ابونصر فارابی[۱۰۵]، بوعلی سینا[۱۰۶]، بہمن یار[۱۰۷]، ابو العباس لوکری[۱۰۸] اور اُن کے ماننے والے اس بات کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا تفصیلی علم "صورِ مرتسمہ" کے طور پر ہے، اس کی ترتیب یُوں ہے کہ ممکنات کی صورتیں کُلّی طور پر اس کی ذات میں ظاہر ہیں، اس سے کوئی بھی جزئی امر اس کے علم سے غائب نہیں ہوتا یعنی اُس کا جزئیات کا علم کلیات کے راستے سے ہے[۱۰۹] اور ان صورتوں کا علم اپنی ذات سے متعلّق اس کے علم کی طرح علمِ حضوری ہے، لیکن اشیائے خارجی کے باب میں اُس کا علم ان صورتوں کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُسے علمِ حصولی کہا جائے گا۔ یہ طائفہ اس خیال سے کہ مخلوق کے مقابلے میں حق تعالیٰ کا انفعال

اور علت کا معلول سے متاثر ہونا لازم نہ آئے، حق تعالیٰ کے علم اشیاء کو علم فعلی کی نوع میں گنتا ہے نہ کہ انفعالی کی۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اشیاء کی صورِ مرتسمہ کا یہ علم اس کی ذات سے پیدا ہوا ہے جیسے مہندس کو عمارت کی صورت کا علم ہوتا ہے یا موجد کو ایجاد کی صورت کا۔ یہ علم نفس کو حاصل ہونے والے صورِ اشیاء کے اس علم کی طرح نہیں ہے جو خود اشیاء سے ماخوذ ہوتا ہے۔ پس حق تعالیٰ کی صورِ علمی اس کی ذات سے اور اس کی ذات میں پیدا ہوئیں اور تمام اشیاء انہی سے وجود میں آئیں، ان حکماء کے نزدیک علم حق کے باب میں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ عَلِمَ فَاَوْجَدَ (جانا سو پایا) مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اَوْجَدَ فَعَلِمَ (پایا سو جانا) اس بناء پر ذاتِ حق سے اشیاء کی صورِ علمی کا قیام، قیامِ صدوری ہے نہ کہ حلولی، پس ذاتِ حق فاعلِ محض ہے[۱۱]۔ مطلب یہ ہوا کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ذاتِ احدیت بذاتِ خود عالم ہے اور اس کا علم عینِ ذات ہے اور اس کی ذات عینِ علم، اور چونکہ موجودات تمام کی تمام ذاتِ حق سے صادر ہوئی ہیں؛ لہٰذا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کائنات اس کے علم سے وجود میں آئی ہے اور اپنی ذات سے متعلق حق تعالیٰ کے علم سے ساری کائنات، کل موجودات اور ان کی ترتیب اور تنظام کا علم حاصل ہوتا ہے جس سے علمِ عنائی اور نظامِ ربانی کہتے ہیں، کیونکہ عنایت[۱۱] اور فاعل بالعنایت[۱۲] کا مفہوم ہے فاعل کو اپنے فعل کا جو پیشگی علم ہوتا ہے اس کے ذریعے فعل کا فاعل پر مرتب ہونا جیسے تصورِ سقوط کہ خارج میں سقوط کا وقوع اس پر مرتب ہوتا ہے۔ اس قول پر کئی اشکالات وارد کیے گئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ذاتِ حق فاعل بھی ہو اور قابل بھی۔ ظاہر ہے کہ اس سے ذاتِ تعالیٰ میں ترکیب ثابت ہوتی ہے جو محال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد ذاتِ حق کو محلِ عوارض بنا دیتا ہے، مزید برآں اس طرح ذاتِ واحد بسیط سے کثیر صور[۱۳] کا

کا صدور لازم آتا ہے۔ یہ تمام چیزیں اصولِ حکمت سے سازگاری نہیں رکھتیں[114]۔ اکثر متکلمین کے مقالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشائیوں کی طرح وہ بھی ایجادِ اشیا سے قبل حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کو صورِ مرتسمہ کے طور پر خیال کرتے ہیں اور اُنھیں اس بات پر سخت اصرار ہے کہ خدا کلیّات کا بھی عالم ہے اور جزئیات کا بھی[115]۔

## قولِ دوم :

شیخِ اشراق شہاب الدین سہروردی[116]، نصیر الدین طوسی[117]، قطب الدین شیرازی[118]، محمد شہر زوری[119]، ابنِ کمونہ[120] اور ایسے ہی چند دیگر حضرات مقامِ فعل میں علمِ حضوری تفصیلی کے قائل ہیں اور مقامِ ذات میں علمِ حضوری اجمالی کے، یعنی حق تعالیٰ مقامِ ذات میں اپنے تئیں آپ اپنی ذات کے علم کے وسیلے سے اشیاء کا علمِ حضوری اجمالی رکھتا ہے، جب کہ اشیائ کے باب میں اُس کا تفصیلی علم عینِ اشیاء ہے۔ اِس کی کیفیت یُوں ہے کہ عالمِ وجود کے تمام مراتب کی صور نہیں بلکہ اعیان خواہ مجرّدات کی قبیل سے ہوں یا مادّیات کی، بسائط میں سے ہوں یا مرکّبات میں سے، طولاً اور عرضاً حق تعالیٰ کا علمِ تفصیلی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ علمِ حق نفسِ معلوم ہے اور وُہ ایجاد سے قبل اپنے فعل کا تفصیلی علم نہیں رکھتا[121]۔

## قولِ سوم :

یہ معتزلہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ علمِ حق ثابتاتِ ازلی سے متعلّق ہے بایں صورت کہ وجودِ خارجی سے قبل حالتِ عدم میں یہ لوگ موجود فی الخارج ماہیتوں کے لیے ثبوت کے قائل ہیں اور اس ثبوت کو علّت سے مستغنی جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کی ایجاد سے پہلے یعنی ازل میں ان کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کا ملاپ انھیں ماہیات و ثابتاتِ ازلی میں ہوا ہے[122]۔ عقلاً یہ قول کمزور دکھائی دیتا ہے کیونکہ یہ حالتِ عدم میں ثبوت و وجود کے فرق کو مستلزم ہے اور معدوم

کی شبیّت ثابت کرتا ہے؛ نیز معدومات کے درمیان اِمتیاز قائم کرتا ہے جو اصُولِ حکمت کے خلاف ہے ـــــ

### قولِ چہارم:

ملّا صدرا شیرازی اور اُن کے رفقاء اور پیروکار قبل از ایجاد علمِ حضوری اجمالی کے قائل ہیں جو دراصل کشفِ تفصیلی ہے۔ ملّا صدرا نے اپنی عظیم کتاب "اسفارِ اربعہ" میں ایک اصُولی تمہید کے ساتھ اِس قول کا اثبات کیا ہے مگر اس کا تفصیلی ذکر یہاں مناسب نہیں کہ بات خاصا طول پکڑ جائے گی ـــــ اگر کوئی ان اصولوں سے واقفیت حاصل کرنا چاہے تو صدرا کی کتابوں خصوصاً اسفار کی طرف رجوع کرنا چاہیے؛ تاہم مختصراً اِتنا ضرور بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس مقام پر ملّا صدرا اِسی اصل اصیل یعنی "بسیطة الحقیقة کُلُّ اشیاء" سے استناد کرتے ہیں جو اُن کی فکر کے بنیادی اصُولوں میں سے ایک ہے۔ اس اصُول کی رُو سے ذاتِ باری تعالیٰ اپنی وحدت، بساطت، کمال اور شدّت کے ساتھ تمام اشیاء کو جامع ہے؛ لہٰذا اس کا علم ذاتِ خود اپنے ماسِوا یعنی تمام امُور و اشیاء کے علم کا عین ہے، اور یہ علم اجمالی یعنی وحدت و بساطت کے باوجود عین کشفِ تفصیلی ہے۔ کیونکہ ذاتِ حق کا وجود اقویٰ اور اکمل ہے اور جس قدر کہ وجود اقویٰ اور اکمل ہوگا، نوریت بھی اشد ہوگی کہ وجود نُور ہی تو ہے۔ اِس عالم میں اشیاء کمزور اور پراگندہ وجود اور دھندلے انوار کے ساتھ موجود ہیں مگر اس کے باوجود اُن کے معانی اور مفاہیم ظاہر ہیں اور ایک دوسرے سے اِمتیاز رکھتے ہیں سو ان کا ظہور اور اِمتیاز اس حیثیت سے ہے کہ اُس وجودِ قوی کے ساتھ موجود اُس نورِ شدید سے منوّر ہے، اشد، اتم اور اکمل ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم مرتبۂ ذات میں اور موجودات کے وجود سے قبل حاصل ہے کیونکہ اُس کا علمِ ذاتِ خود اور اُس کے نتیجے میں اپنی ذات کے ماسِوا کا علم جمیع ماسوا کے وجود پر مقدّم ہے۔ یہ وہی علمِ کمالی ہے جو ایک رُخ سے تفصیلی ہے اور ایک رُخ

سے اجمالی، یعنی معلومات اپنی تمام تر کثرت اور تفصیل کے باوجود معنی کی حیثیت سے وجودِ واحد بسیط کے ساتھ موجود ہیں[۱۲۳]۔

صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ قول پچھلے اقوال کے مقابلے میں زیادہ محکم ہے اور اصولِ حکمت سے زیادہ سازگار ـــــ کیونکہ اِس میں نہ تو مشائیوں کی طرح صورِ مرتسمہ کا سہارا لیا گیا ہے نہ اشراقیوں کی طرح اشیاء کی ایجاد سے قبل اللہ تبارک و تعالیٰ کے علمِ تفصیلی کا انکار ملتا ہے اور نہ معتزلہ کے مانند قبل از وجود ماہیات کے ثبوت کا عقیدہ پایا جاتا ہے۔ اِسی لیے مندرجۂ بالا اقوال میں پائے جانے والے اشکالات اِس پر وارد نہیں ہوتے ـــــ

## قولِ پنجم:

عرفاء اور اصحابِ کشف و شہود میں سے بعض حق تعالیٰ کے علمِ اشیاء کو مقامِ احدیت میں کہ تجلّی ذات برائے ذات کا مقام ہے اور اسماء و صفات سے اُوپر کا مرتبہ ہے، "ظهور المفصّل مجملاً" سے عبارت جانتے ہیں، اور مقامِ واحدیت میں کہ اسماء و صفات کے ظہور اور اُن کے مظاہر یعنی اعیانِ ثابتہ اور اشیاء کی ذات و ماہیت کا مقام ہے، اسے "ظهور المجمل مفصلاً" سے تعبیر کرتے ہیں[۱۲۴]"

## قولِ ششم:

یہ ابنِ عربیؒ کا قول ہے جو خدا کو اشیاء کے وجودِ خارجی سے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں کلّیات اور جزئیات کا عالم سمجھتے ہیں[۱۲۵] ـــ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علمِ اشیاء، خارج میں ان کی ایجاد سے بھی پہلے، احدیت ہو یا واحدیت تمام مراتب میں تفصیلی ہے، کیونکہ اعیانِ ثابتہ جو فی الواقع لوازمِ ذات ہیں اور اشیائے خارجی کی صورِ علمی، ازل الآزال سے اپنی ہر تفصیل اور ہر امتیاز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں ـــ جیسا کہ فتوحاتِ مکیہ میں ہے: "خداوندِ عالم، حیّ، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متکلم، خالق،

باری، مصور اور ملک ہے۔ وہ ازل سے ان اسمائے کے ساتھ موسوم ہے، ان کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں ہے۔ وہ سنائی اور دکھائی دینے والی چیزوں کو حالتِ عدم یعنی ان کے وجودِ خارجی سے قبل سُننا اور دیکھتا تھا اور ازل ہی سے اُسے یہ چیزیں جُدا جُدا اور پوری تفصیل کے ساتھ معلوم ہیں[۱۲۶] ــــــ شیخ اپنی اسی کتاب میں ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ "حالتِ عدم میں ممکنات ہیں اپنی ذات میں متمیّز تھے اور خدا انھیں اس وقت بھی اسی طرح جانتا تھا جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں، اور خدا کے لیے کوئی اجمال نہیں ہے جس طرح کہ اعیانِ ممکنات میں اجمال نہیں ہے، بلکہ تمام امور اپنی ذات میں اور علمِ خداوندی میں مفصّل ہیں، اجمال تو بس ہمارے نزدیک اور ہمارے حق میں ہے، اِس کا ظہور فقط ہمارے درمیان ہے ــــــ اسی سلسلۂ کلام میں آگے چل کر ابنِ عربیؒ قاری کو اس طرف متوجّہ کرتے ہیں کہ فقط انبیاء اور اُن کے ورثاء ہیں جنھوں نے تفصیل در اجمال کو سمجھا اور اِس نکتے کو پایا، مگر حکماء یعنی فلاسفہ پر یہ رمز نہیں کھلی اور وہ اس سے آگاہ نہیں ہوئے[۱۲۷] ــــــ پھر اسی کتاب میں شیخ اکبر پڑھنے والے کو مطلع کرتے ہیں کہ "عقل اور شرع دونوں کی دلیل کے مطابق خدا کے اسماء، صفات اور اُس کی نسبتیں احدی الکثرت ہیں اور دلیلِ شرعی کی رُو سے اپنی ذات میں وہ خود بھی احدی الکثرت ہے ــــــ اگر یہ عقلی دلائل کے دائرے میں یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی لیکن وہ مومن جس کا باطن نورِ ایمان سے روشن ہے، اسے معقول جانتا ہے اور اس پر ایمان لاتا ہے اور اس کو مانتا ہے کہ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں، اپنے تمام احکام سمیت ازل الآزال سے باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہیں اور ان معلومات کی کثرت اس کے وجود میں کوئی ترکیب پیدا نہیں کرتی۔ جو اس کی وحدت کو ناقص کردے، جیسے کہ خداوند تعالیٰ کی صفات کی کثرت اُس کی ذات کی وحدت کے لیے عیب نہیں ہے[۱۲۸] ــــــ ان منقول اقوال کے علاوہ حق تعالیٰ کے علم اشیاء کے باب میں اور بھی کئی اقوال پائے جاتے ہیں جو حکمت و فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں مذکور ہیں[۱۲۹] ــــــ

## ارادہ و مشیتِ حق تعالیٰ [۱۳۰]

حکما، متکلّمین اور عرفا، حق تعالیٰ کے لیے ارادہ کے اطلاق پر متفق ہیں مگر اس کے معنی و مفہوم میں باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ فلاسفہ کی نظر میں ارادۂ الٰہیہ اور علمِ الٰہیہ ایک ہے، جیسا کہ مشائیانِ اسلام کے سردار ابن سینا نے تصریح کی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ ذاتاً اور مفہوماً اُس کے علم کا عین ہے [۱۳۱] ــــــ صدر المتألہین ملّا صدرا نے بھی یہی کہا ہے کہ اللہ کے تئیں علم اور ارادہ ہم معنی ہیں، ان کے درمیان کوئی غیریت نہیں پائی جاتی؛ نہ ذاتاً اور نہ اعتباراً [۱۳۲] تاہم اشاعرہ [۱۳۳]، حنابلہ اور جبائیہ [۱۳۴] ارادۂ الٰہیہ کو علم سے الگ سمجھتے ہیں اور اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ارادہ وہ صفت ہے جو دو مقدورات میں سے ایک کو عمل کے لیے چن لیتی ہے ــــــ کعبی [۱۳۵] کے خیال میں فعلِ خداوندی کی نسبت سے ارادۂ خداوندی علمِ فعل ہے اور غیرِ خدا کے فعل کی نسبت سے امرِ فعل ــــــ نجار [۱۳۶] کے نزدیک ارادہ ایک سلبی صفت ہے یعنی فاعل کا فعل سے غافل اور بیزار نہ ہونا ــــــ کچھ اصحابِ معتزلہ کے عقیدے میں ارادہ مصلحت کا علم ہے، وہ مصلحت جو فعل میں مخفی ہے۔ معتزلہ ہی میں سے بعض دیگر اشخاص اور نصیر الدین طوسی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ ارادہ نفسِ داعی ہے، یعنی داعی بر فعل ــــــ کرامیہ [۱۳۷] ارادہ اور مشیت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ارادے کو واحد ازلی کی صفت سمجھتے ہیں جو تمام حوادث کے ساتھ اِس جہت سے متعلق ہے کہ ان کی آفرینش خدا کو منظور ہے جب کہ ارادہ حوادث اور مرادات کے تعدد کے ساتھ متعدد ہے اور حادث [۱۳۸] ــــــ ابنِ عربی رحؒ کے یہاں کچھ عبارات اور ان کے معتبر شارحین کی تحریروں میں جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ اور علم میں تفاوت ہے۔ احدیت کی جہت سے مشیت، ارادۂ الٰہی کا عین ہے، لیکن الٰہیت کی جہت سے غیر ــــــ مشیت علم کی تابع ہے اور اس پر مترتب اور ارادے کی بنیاد مشیت پر ہے۔ مشیت عنایتِ الٰہی ہے جو کلیات سے تعلق رکھتی ہے؛ لہٰذا اس کے زیرِ تعلق امور زیادتی اور کمی دونوں سے دور ہے؟

ہوتے ہیں، کیونکہ کلّی زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی ـــــ ارادہ جزئیات سے متعلّق ہے، اس لیے اس سے تعلّق رکھنے والی چیزیں گھٹتی بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں کیونکہ جزئی تو ہے ہی معرضِ تغیّر میں ـــــ مشیت اور ارادے کا یہ فرق یوں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مشیّت عام ہے کبھی معدوم کو موجود کرنے کے عمل سے متعلّق ہوتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کرنے کے عمل سے۔ جب کہ ارادہ صرف ایجادِ معدوم سے ربط رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کی وہ تجلّی ذاتی ہے جو نیست کو ہست کرتی ہے ـــــ بالفاظِ دیگر ارادے کی نسبت حق تعالیٰ کی اُس توجّہ کی طرف ہے جس کے ذریعے تکوین کے امر کی تخصیص ہوتی ہے[139] ـــــ

فصوص الحکم میں شیخِ اکبر فرماتے ہیں :-

| | |
|---|---|
| اِذْشَاءَ الالٰہ یُرِید رِزقاً | لہ فالکون اجمعہ غذاءً |
| وَ اِن شاءَ الالٰہ یُرِید رزقاً | لنا فھو الغذاءُ کما یشاءُ |
| مشیئتہٗ ارادتہٗ فقولوا | بھا قد شاءَھا فھی المشاءُ[140] |
| یُرِید زیادۃً وَیُرِید نقصاً | ولیس مشائۃٗ[141] اِلاَّ المشاءُ[142] |
| فھذا الفرق بینھما فحقّق | ومن وجہ فعینھما سواءُ[143] |

ان ابیات کا حاصل یہ ہے کہ جب مشیّتِ الٰہیہ نے میلان پکڑا کہ اپنے لیے رزق چاہے، یعنی کائنات کے مظاہر اور اعیان کے لباس میں ظہور کرے تو تمام کائنات نیز احکامِ الٰہیہ جو کائنات کے وسیلے سے ظاہر ہوتے ہیں، اُس کی غذا بن جاتے ہیں، اور اگر اُس کی مشیّت اس طرف مائل ہو کہ ہمارے لیے رزق چاہے تو وہ خود ہماری غذا بن جاتا ہے ـــــ ہم تو بس نقوش اور ہیئتیں اور اعتبارات اور تعیّنات ہیں، ہمارا اپنا نہ کوئی وجود ہے نہ تحقّق، وہ وجود کے دائرے میں ہماری غذا ہے ہمارا رزق ہے، جس طرح ہم احکام کے مرتبے میں اُس کی غذا ہیں - فعل و ایجاد کے مقام میں اُس کی مشیت اُس کے ارادے کا عین ہے، یعنی نیست سے ہست اور ہست سے نیست کرنے میں دونوں کے بیچ اشتراک پایا جاتا ہے

اور اس طرح خدا نے وہی ارادہ چاہا ہے جو عین مشیت ہے۔ اُس کا ارادہ کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے لیکن اُس کی مشیت تو مشیت ہی ہے، یعنی گھٹنے بڑھنے سے بلند ــــــ جیسا کہ ان اشعار سے ظاہر ہے کہ ابنِ عربیؒ دو پہلوؤں سے ارادے اور مشیت میں فرق پیدا کرتے ہیں: اولاً ارادہ ہمیشہ اور لازماً ایجادِ معدوم سے متعلّق ہے مگر مشیت ایجادِ معدوم اور اعدامِ موجود دونوں سے یکساں تعلّق رکھتی ہے؛ البتہ وجود بخشی سے علاقہ رکھنے کی صورت میں مشیت ارادے سے مل جاتی ہے اور اس کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے ــــــ ثانیاً مشیّت میں تغیّر نہیں، کیونکہ اس کا تعلق کلّیات سے ہے جب کہ ارادے میں تغیّر موجود ہے، کیونکہ یہ جزئیات سے متعلّق ہے لیکن جیسا کہ اُوپر تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ غیریت، اجتماع اور افتراق وغیرہ الٰہیت اور حضرتِ اسماء و صفات کی جہت سے ہے ورنہ احدیت اور مرتبۂ ذات کی جہت سے تو مشیت وہی ارادۂ ذاتی ہے جو عینِ ذات ہے ــــــ غرض اِس مبحث میں ہم نے جتنی گفت گو کی، ابن عربیؒ کے مذکورہ اشعار کی شرح کی، جس میں جندی[۱۴۴]، کاشانی[۱۴۵] اور قیصری[۱۴۶] ایسے شارحینِ فصوص کے نکالے ہوئے معنوی نکات بھی آگئے اور اس باب میں جرجانی نے تعریفات میں جو کچھ لکھا ہے[۱۴۷] اس کے مطابق مشیت اور ارادہ احدیتِ ذات میں عینِ یک دیگر ہیں اور حضرتِ الٰہیت و اسماء میں باہم متغائر، مشیت عام ہے اور ارادہ خاص، ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن عبدالرحمٰن جامی اور ابوالعلاء عفیفی نے ابیاتِ مذکور خصوصاً "یرید زیادة ویُرید نقصاً" کے مصرعے سے جو کچھ اخذ کیا ہے، اس کی روشنی میں ان حضرات کا خیال یہ ہے، کہ مشیت کے مقابلے میں ارادہ عام ہے، کیونکہ مشیت عنایتِ الٰہی یا امرِ الٰہی تکوینی سے عبارت ہے جو تعیّنِ اشیاء، جیسا کہ ہے، کی موجب ہے، اس لیے مشیّت وجود کے قانونِ عام کے ساتھ سب سے زیادہ مماثلت بلکہ یکسانی رکھتی ہے، جو تمام اشیاء پر حاکم اور متحکم ہے لیکن ارادہ

حق تعالیٰ ہے کہ اشیاء میں ہر شئے کا وجود یا عدم اس سے متعیّن ہوتا ہے، کیونکہ "یرید زیادۃً" موجودات میں سے ایک موجود کے تحقّق پر دلالت کرتا ہے جبکہ "یرید نقصاً" دوسرے موجود کے عدم تحقّق پر، لیکن ہر دو معانی یعنی زیادت و نقص اور وجود و عدم اور حتیّٰ کہ طاعت و معصیت تمام کے تمام مشیّت کے بندے ہیں اور مشیّت ان پر حاکم ہے ــــــ برایں بناء جندی، کاشانی اور قیصری کے مفہوم کے برخلاف مشیّت ایک مخصوص اور واحد معنی کی حامل ہے اور ارادہ عام معنی کا ــــــ اپنے اس خیال کی تائید میں عفیفی فتوحاتِ مکیّہ کے ان اشعار سے استدلال کرتے ہیں[۱۴۸] جن میں ابنِ عربیؒ نے مشیّت کو عرشِ ذاتِ وجود کا نام دیا ہے :-

اِنَّ المشیّۃ عرشُ الذّات لیس لھا | فی غیرھا نسبۃٌ تبدو ولا اثرٗ
وھی الوجود فلا عین تغایرھا | تُغنی وتُعدم لا تُبقی ولا تذرٗ[۱۴۹]

لیکن ان ابیات کی اس طرح بھی شرح کی جاسکتی ہے جو جامی اور عفیفی کے استنباط کردہ مفہوم کی بجائے ہماری پچھلی گفتگو اور جندی، کاشانی، قیصری اور جرجانی کے اقوال کی تائید میں ہو ــــــ اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے تین مصرعے، جن میں مشیّت کو عرشِ ذات اور عینِ وجود بتایا گیا ہے، مرتبۂ ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ یہ تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اس مرتبے میں مشیّت اور ارادہ باہم متفق ہیں اور عینِ ذات ہیں اور چوتھا مصرع، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ مشیّت فنا کرنے والی ہے، معدوم کرنے والی ہے، یہ کسی چیز کو باقی نہیں رہنے دیتی اور کسی شئے کو نہیں چھوڑتی، مرتبۂ اسماء و صفات سے متعلق ہے کہ اس مرتبے میں مشیّت اور ارادہ ایک دوسرے سے الگ ہیں، یہاں پہنچ کر ارادے کا تعلّق خاص ہو جاتا ہے اور مشیّت کا عام، یعنی ایجاد بھی اسی سے متعلّق ہے اور اعدام بھی ــــــ

**حق تعالیٰ مُرید غیر مختار ہے** | جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ ابنِ عربیؒ خدا تعالیٰ کو

صفتِ مشیّت و ارادہ کا مالک جانتے ہیں لیکن اس کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ امرِ الٰہی واحد ہے اور مشیت کی یکتائی اختیار کی ضد ہے[150]، وہ مُرید غیر مختار ہے کیونکہ دارِ ہستی میں کوئی ممکن متحقق نہیں، جو ہر سو واجب ہے ——

الشاء الدوائر میں لکھتے ہیں :- ہم اِس کتاب میں جلد ہی بیان کریں گے کہ خداوند سبحانہٗ مرید غیر مختار ہے اور دارِ وجود میں فی الاصل ممکن وجود ہی نہیں ہے، کیونکہ وجود وجُوب اور استحالہ میں منحصر ہے۔ قرآن میں جہاں جہاں "ولو شئنا" اور "ولو شاء" ایسی آیات میں مشیّت کا اُس موجودِ قدیم کی حیثیت سے جس کا عدم کا محال ہے، حرفِ امتناع کے ساتھ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کی ضد محال اور ممتنع ہے۔ پس اس مقام میں مشیّت معقول فی العادت کے درجے یعنی متعارف مفہوم سے باہر ہے اور معقول فی الحقیقت کے باب میں وارد ہوئی ہے، یعنی یہاں مشیّت اپنے حقیقی مفہوم سے واصل ہے۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی میں نے امکان یا اختیار یا تدبیر وغیرہ پر جنھیں حقائق سے نسبت نہیں ہے، پر کلام کیا ہے، فقط عرف و عادت میں جاری امور کے ساتھ حقائق کو پیوند کرنے اور اُنھیں قابلِ فہم بنانے کے لیے کیا ہے، تاہم جس نے حقیقت کو پا لیا ہے وہ موضوعات کے مدارج کی معرفت رکھتا ہے، میں حقائق کے باب میں اُس کے ساتھ محوِ سخن ہوں اور اُسے مخاطب کرتا ہوں — اور ایسا شخص جس کا فہم حقائق تک رسائی نہیں رکھتا، وہ میری گفتگو کو عرف و عادت میں راسخ اُن امور پر محمول کر لیتا ہے جنھیں وہ اپنے تئیں حقیقت سمجھتا ہے۔ پس حقیقت کو پانے والا ہو یا عرف و عادت کا پابند، دونوں مسئلے کو قبول کرتے ہیں، اسے رَد نہیں کرتے، تاہم اس قبولیت کے اسباب باہم مختلف ہیں[151] ——

## رحمت کا مفہوم اور وجود میں اس کی تاثیر

اُوپر بیان ہو چکا ہے کہ ابن عربیؒ اسماء و صفاتِ الٰہیہ کو مشہور اور متداول معانی سے ہٹا کر انھیں اپنی فلسفیانہ فکر اور عرفانی طریق سے موافق

اور سازگار مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً الرّحمٰن اور الرّحیم[۱۵۲]۔ چونکہ صفتِ علم کی طرح رحمت کی صفت بھی فلسفیانہ غور و فکر اور وحدت الوجودی مباحث میں خاص اہمیّت رکھتی ہے؛ لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کے بارے میں الگ سے اور قدرے مفصّل کلام کیا جائے۔ ابن عربیؒ کے نزدیک رحمت سے مقصود ایصالِ خیر اور دفعِ شر یا بندوں پر شفقت یا گناہگاروں کے گناہ معاف کرنا نہیں بلکہ اس سے اعیانِ ثابتہ کے احکام مُراد ہیں اور وہ وجودِ عام جو تمام امور اور اشیائ پر محیط ہے چاہے وہ بالقوہ موجود ہو یا بالفعل، بسیط ہو یا مرکّب، خیر ہو یا شر اور طاعت ہو یا معصیت، کوئی چیز اس دائرے سے باہر نہیں ــــ اُن کے سامنے رحمت کا ایک فلسفیانہ مفہوم ہے نہ کہ اخلاقی ؛ لہٰذا اُن کی نظر میں خیر و شر کے درمیان نیز غضب و رضا کی صفات میں بس نام کا فرق ہے اور کچھ نہیں؛ چنانچہ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں :۔

"اعلم انّ رحمۃ اللّٰہ وسعت کلّ شئی وجودا وحکما وانّ وجود الغضب من رحمۃ اللّٰہ بالغضب فسبقت رحمتہ غضبہ ای سبقت لسنۃ الرّحمۃ الیہ لسنبت الغضب الیہ[۱۵۳]"ــــ

کاشانی اِس عبارت کی شرح میں یوں رقمطراز ہیں کہ "رحمت خدا کی ذاتی صفت ہے اور وجودِ اوّل ــ یہ اُس کی رحمت کا فیض ہے جو تمام اشیائ کو گھیرے ہوئے ہے، لیکن غضب ذاتی نہیں ہے بلکہ اشیاء میں سے بعض کی عدم قابلیت سے پیدا ہوتا جو یہ استعداد نہیں رکھتیں کہ وجود کے آثار و احکام اُن کے بیچ پورا ظہور پکڑیں، پس رحمت کے لیے اُن کی عدمِ قابلیّت ہی نے یہ اقتضا کیا کہ رحمت کے احکام اُن میں ظہور نہ کریں۔ بناء بریں اِس عدمِ قابلیّت کی وجہ سے رحمت کا عدمِ فیضان غضب، شقاوت، شر وغیرہ کہلایا ــــ چونکہ غضب کمالِ رحمت کے باب میں شےء کی عدمِ قابلیّت سے عبارت ہے؛ لہٰذا حق تعالیٰ

کی رحمت کی نسبت غضب کی نسبت پر سبقت رکھتی ہے۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس حقیقت کے شہود کامل کے واسطے سے فرمایا :۔ "اللّٰھُمَّ اِنَّ الخَیرَ کُلّہ بِیَدِیکَ وَالشَّرّ لیسَ اِلَیکَ"۔ یعنی اچھائی ساری کی ساری تیرے ہاتھ میں ہے اور بُرائی تجھ سے نہیں ہے، کیونکہ شر عدمی امر ہے اور فاعل کی احتیاج نہیں رکھتا اور اس کا سبب وہی عدمِ قابلیت ہے جو خیر کو قبول نہیں کرتی۔ مختصر یہ کہ شر عدمِ محض ہے اور اِسی کی کوئی حقیقت ہی نہیں کہ رحمت اس سے تعلّق پیدا کرے۔[۱۵۴]

شیخ کی اسی عبارت کو قیصری یہ مفہوم دیتے ہیں کہ "حق سبحانہٗ" نے اُن اعیان پر رحمت فرمائی جو طالبِ وجود ہیں نیز اُن کے لوازم اور احکام پر بھی اُس نے اُنھیں پہلے علم میں اور بعد ازاں فی الخارج موجود کیا۔ اِس ترتیب کے ساتھ رحمت تمام اشیاء میں شامل ہے اور ان کو محیط۔ رحمت کا یہ شمول اور احاطہ وجود کی جہت سے بھی ہے اور اِستعداد و قابلیت کی راہ سے بھی، چونکہ وجود اور ایسے ہی قابلیت عین رحمت ہے جو تمام موجودات، خواہ اعراض ہوں، خواہ جواہر، میں شامل ہے اور اُنھیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، اور غضب کا وجود اور اس کے ساتھ وہ سارے امور جو طبیعت پر سخت ہیں، مثلاً غم، بیماری، مصیبت اور رنج وغیرہ بھی اعیان کے زُمرے میں آتے ہیں، لہٰذا رحمت اُن کو بھی شامل ہے۔ اِس لیے غضب کا وجود بھی رحمت خداوندی ہے کہ غضب اپنی اصل میں اس سے خالی نہیں —— اِس ترتیب کی رُو سے یہ اعتقاد ٹھیک نکلا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ رحمت کی نسبت غضب کی نسبت کے مقابلے میں سبقت رکھتی ہے، کیونکہ رحمت اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذاتیات میں سے ہے مگر غضب (اشیاء کی) عدمِ قابلیت سے پیدا ہُوا ہے کہ بعض اعیان کمالِ مطلق اور رحمتِ تامّہ کو قبول کرنے کی اِستعداد نہیں رکھتے اور اِس صورت میں اُنھیں شقاوت اور شر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے اپنے اس ارشاد میں

اسی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ نیکی سب کی سب تیرے ہاتھوں میں ہے اور بدی تیری طرف سے نہیں ہے۔" جو شخص غضب کے لوازم یعنی امراض، آلام، افلاس، جہل اور موت وغیرہ پر گہرائی میں جا کر غور کرتا ہے، وہ اس حقیقت کو پا لیتا ہے کہ یہ سب امورِ عدمی ہیں، پس رحمت وجودِ حق کا ذاتیہ ہے اور غضب اسبابِ عدمی سے پیدا اور لاحق ہوتا ہے[۱۵۵]

چونکہ ابنِ عربیؒ رحمت سے وجود مُراد لیتے ہیں اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں نہ تو کسی غرض کا حصول معتبر ہے اور نہ طبیعت سے موافقت، بلکہ موافق اور ناموافق، مطابق اور غیر مطابق دونوں وجود رکھتے ہیں یعنی رحمتِ الٰہی قبول کرنے والے ہیں اور اس میں سمائے ہوئے ——— اگر رحمت کے معنی بندوں پر شفقت اور عنایت کے ہوں تو اس سے لازم آئے گا کہ راحم بس وہ کام انجام دے جو بندوں کی طبیعت پر سہل اور ان کی اغراض پر مبنی ہو، اس طرح رحمت اعمال کی اسی ایک نوع میں محدود ہو جائے گی لیکن ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے رحمت کا دائرہ اس سے بہت زیادہ وسیع ہے ——— عالم وجود میں متحقق تمام امور مثلاً خیر و شر وغیرہ سب کے سب رحمت کے تحت ہیں، اور یہ بات چنداں اہم نہیں کہ وہ امر جو متحقق ہو جائے، اشخاص کی اغراض اور ان کی طبیعت کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا ہے یا نہیں۔ ایسا سوچنا ہی غلط ہے، کیونکہ طبیعت سے مطابقت اور غیر مطابقت، اور اسی طرح خیر و شر اعتبارات کی نوع سے ہے اور اشیاء اور یونہی افعال کی ماہیت میں اسے کوئی دخل نہیں، جب کہ رحمت اشیاء اور حقیقتِ افعال کی ایجاد کی طرف متوجہ ہے، بنا بریں رحمت مشیتِ الٰہی کی ہم معنی ہے جو دائرۂ وجود کے اندر وہ عالی ترین قانون ہے جو تمام موجودات کو محیط ہے ——— جیسا کہ فصوص الحکم میں آیا ہے:

"واعلم اولاً انّ الرّحمة انّما هى فى الايجاد ها كلّ عين موجودة ولا تنظر الى غرض ولا عدم غرض ولا الىٰ ملايم ولا الى غير

ملائمۃ فانہا ناظرۃ فی عین کل موجود قبل وجودہ بل تنظرہ فی عین ثبوتہ[156] کاشانی اس شرح کی عبارت میں لکھتے ہیں: "رحمت کا اشیاء کے ساتھ جو تعلق ہے اُس میں نہ حصولِ غرض معتبر ہے نہ موافقتِ طبعی، کیونکہ رحمت تمام اشیاء پر پھیلی ہوئی ہے، چاہے وہ موافقِ طبع ہوں یا اس کے برعکس، اور رحمت ہی نے اُنھیں ایجاد کیا ہے[157]۔"

اِس بارے میں قیصری یہ لکھتے ہیں کہ "اگر خلق و ایجاد میں کسی غرض کا حصول اور طبیعتوں کی موافقت معتبر ہوتی — تو اِس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا کہ نہ تو عالم کے لیے کوئی وجود ہوتا اور نہ اسمائے الٰہی کے لیے کوئی ظہور اور تعین، کیونکہ اسماء متقابل ہیں[158]۔ نتیجتاً اُن کے مظاہر بھی متقابل ہوں گے اور متقابلات کی طبیعتیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتیں[159]۔" — فتوحاتِ مکیہ میں بھی ابن عربیؒ نے رحمتِ الٰہیہ کے عموم پر وضاحت اور صراحت سے گفتگو کی ہے، جیسا کہ فرماتے ہیں: "اہلِ عادت اُسی امر کو رحمتِ الٰہی جانتے ہیں جو اُن کی طبیعت اور اغراض سے سازگاری رکھتا ہو، چاہے وہ امر فی الواقع گھاٹے اور بدبختی ہی کا سبب کیوں نہ ہو — لیکن مردِ عارف کا یہ حال نہیں، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اللہ کی رحمت کبھی بُری اور ناگوار صورت میں بھی ظاہر ہوتی ہے، جیسے بدمزہ اور بدبودار دوا کہ بیمار اس سے منہ بناتا ہے حالانکہ فی الحقیقت مریض کی شفا اسی میں پوشیدہ ہوتی ہے[160]۔" — اس مبحث میں شیخ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رحمتِ الٰہی تمام عالم میں جاری و ساری ہے اور اس کی کُل مخلوق یعنی جنّ و انس، مطیع و عاصی، کافر و مومن، جمادات و نباتات اور حیوانات اسی پر پلتے ہیں، اور ماؤں کا اپنے بچوں پر مہربان ہونا اسی رحمت کا اقتضا ہے[161]۔

## رحمتِ حق اسمائے الٰہیہ کو بھی محیط ہے

غضب پر رحمت کی سبقت کے باب میں اب تک جو کچھ کہا گیا اُس سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ابنِ عربی کے عقیدے میں رحمتِ الٰہی تمام اشیاء

کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے، جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ بھی رحمتِ حق کے دائرۂ اثر میں ہوں، یعنی شیخ کی اصطلاح میں مرحوم۔ اس اعتقاد کی بنیاد یہ ہے کہ اسماء بھی اشیاء کی تعریف میں آتے ہیں، کیونکہ حقائقِ اسماء، جن کے وسیلے سے اسماء ذاتِ الٰہیہ سے اور آپس میں ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں، وہ اشیاء ہیں جو غیرِ ذات ہیں اور وہ اعیان ہیں جن کا مرجع عینِ واحد ہے ـــ

یہ عینِ واحد اسمِ رحمٰن کی حقیقت ہے۔ پس اوّلین شئے جو رحمتِ الٰہی کی معمول بنی اسی عینِ واحد کی شیئیت یعنی رحمتِ انتشاری کی حقیقت ہے کہ رحمتِ اسمائی یہیں سے فیض رساں ہے اور یہ عین یعنی حقیقتِ اسم الرّحمٰن شئے اوّل ہے کہ سب سے پہلے رحمتِ الٰہی کا مورد یا شیخ کی اصطلاح میں مرحوم بنا ـ اور فی الواقع تمام اعیان اسی عین میں سمائے ہوئے ہیں اور یہ اُن کی اصل ہے۔ اس عین سے متعلّق ہو کر رحمتِ الٰہیہ تمام اعیانِ ثابتہ، جو علمِ ازلی میں ثابت ہیں یعنی وہ شیئیتیں جو شیئیتِ ازلی میں اپنا ثبوت رکھتی ہیں، میں شامل ہے جس کے نتیجے میں اعیان کوئی اسی عین کی تفصیل ہیں ـــ اس طرح اللہ تعالیٰ کی نسبتوں نے جو اعیان کے ساتھ ذاتِ حق کی نسبتوں سے عبارت ہیں، اوّلین نسبت یعنی رحمانیت میں ظہور پایا ـــ بالفاظِ دیگر تمام اسمائے الٰہیہ اسم الرّحمٰن کے ضمن میں ظاہر ہوئے، اس طرح حقائقِ اسمائے الٰہی متحقّق ہوتے اور ہر اسم کسی نہ کسی رُخ سے رحمت سے بہرہ مند ہوا، اور پھر اسماء موجوداتِ خارجی کی ایجاد میں کارفرما ہوتے، نتیجتاً آثارِ رحمت نے عرصۂ امکان میں پھیلاؤ پکڑا اور بالآخر ممکنات اور اُن کے احوال یعنی جواہرِ بسیط یا مرکب اور اعراض دُنیا اور آخرت میں ہستی یاب ہوئے۔[۱۶۲]

**رحمتِ ذاتی، رحمتِ انتشاری اور رحمتِ اسمائی** رحمتِ حق کے بارے میں اب تک کی گفتگو کی بنیاد پر ہم اسے تین پہلوؤں سے سمجھ سکتے ہیں۔ ذاتی، انتشاری اور اسمائی ـــ رحمتِ ذاتی فی الحقیقت عینِ ذات ہے اور رحمتِ انتشاری کے تحقّق کا باعث ـــ

رحمتِ انتشاری، جیساکہ اوپر بیان ہوا، حق تعالیٰ کی رحمتِ ذاتی کا پہلا مورد ہے۔ یہ علمِ الٰہیہ میں اعیان کے ثبوت سے عبارت ہے جو حق تعالیٰ کے تعینات اور شئون ہیں لیکن رحمتِ اسمائی جو فی الواقع رحمتِ ذاتی کی بنا پر ترتیب پاتی ہے اور، جیساکہ سطورِ بالا میں کہا جا چکا ہے، رحمتِ انتشاری اس کے فیضان کا سبب ہے، یہ رحمتِ اسمائی ہے جو اشیاء کے وجودِ خارجی اور کونِ عینی کا باعث ہے ـــــ گویا اگر رحمتِ ذاتی یا دوسرے لفظوں میں تجلّیِ ذاتی نہ ہو، تو اسماء، صفات، اعیانِ ثابتہ اور اعیانِ کونیہ غرض ہر شئے نہ کوئی وجود رکھتی نہ ثبوت ـــــ

## رحمت کا وجود فی الخارج نہیں ہے

اُوپر بیان کردہ مطالب سے یہ بات واضح ہے اور ہم بھی صراحت کر چکے ہیں کہ ابنِ عربیؒ اور ان کے مقلّدین کے یہاں اُمورِ عینی اور اعیانِ خارجی یعنی تمام اشیا رحمتِ الٰہی کے زیرِ سایہ ہیں۔ اگر رحمت نہ ہوتی تو کائنات میں ایک چیز بھی نہ ہوتی بلکہ خود کائنات ہی نہ ہوتی۔ مگر اس کے باوجود ابنِ عربی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خارج میں رحمت کا کوئی وجود نہیں ہے یہ معناً معقول ہے اور عیناً معدوم۔

یہاں پہنچ کر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو چیز عیناً معدوم ہے وہ اعیان میں کس طرح تاثیر کرتی ہے؟ ابنِ عربیؒ اس سوال کے جواب اور اس مشکل کے حل کے لیے کاوش کرتے ہیں کہ ایسے امور کو ثابت کر دیا جائے جو اشیاء میں مؤثر ہیں اور خارج میں معدوم[۱۶۳] ـــــ اگر یہ بات سمجھ میں آ جائے تو ابنِ عربیؒ کے مؤقف کی تفہیم آسان ہو جائے گی کہ جب کوئی شئے کسی امرِ وجودی کی تاثیر قبول کرتی ہے تو دراصل وہ تاثیر ایک معدوم فی الخارج حکم سے متعلّق ہے جو اُس امرِ موجود میں متحقّق ہوتا ہے نہ کہ کسی موجود فی الخارج حکم سے ـــــ اس پیچیدہ مبحث میں شیخِ اکبر کا استدلال اِس طرح سے ہے کہ عالمِ ظاہر ایک مسلسل تغیّر کے ساتھ فی الخارج موجود ہے، اور ہر خارجی وجود اور اُس کے ساتھ تغیّر کے لیے کسی نہ کسی علّت کا ہونا لازمی ہے، لیکن یہ علّتیں بذاتِ خود امورِ عینی اور اشیائے خارجی کے زمرے میں نہیں

آتیں بلکہ یہ غیر عینی اور غیر خارجی امور ہیں، یعنی غیر وجودی علّتیں ۔ یہ غیر وجودی علّتیں حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے وہ حقائقِ کلّی ہیں جو معقولِ محض ہیں اور ذاتِ الٰہیہ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتے ۔ یہی حقائق عامِ خارجی کی لا تناہی اور بے شمار صورتوں میں متجلّی ہیں ۔ یہ بات کئی مرتبہ کہی جا چکی ہے کہ ذاتِ حق منزّہ عن الصفات ہے اور وہ خود کسی معلول کی علّت نہیں ہے بلکہ اس کی علیت اپنی صفات کے ساتھ اُس کے اتّصاف کی جہت سے ہے جو تخلیق اور تکوین کے جملہ مراتب اور مراحل میں تجلّی فگن ہے ۔ پس یہ کہنا درست ہُوا کہ اِس عالم کے امور میں حاکم و مؤثر وہی رحمت ہے جو عقل میں موجود ہے اور خارج میں معدوم، مگر اس کے باوجود یہ ذات پر بھی حاکم ہے اور غیرِ ذات پر بھی، کیونکہ درحقیقت ذات میں قائم معنی خود ذات پر بھی حکومت کرتا ہے اور غیرِ ذات پر بھی ۔ اِس کی مثال سلطان کی سلطنت کی ہے جو فقط ایک مفہوم ہے لیکن اس کے باوجود تمام احکام کی حاکم یہی سلطنت ہے جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یعنی وجودِ خارجی سے بے بہرہ ہے ۔ اگر سلطان سلطنت سے کنارہ کر لے اور اس صفت سے عاری ہو جائے تو سلطنت کے تمام احکام اس کی ذات سے جُدا ہو جائیں ۔ بناء بریں خود سلطان اور دوسروں پر یہی احکامِ سلطنت حکم کرتے ہیں، لیکن چونکہ سلطنت کے معنی سلطان کی ذات میں قائم ہیں، لہٰذا یہ سمجھا جاتا ہے کہ حاکم خود سلطان ہیں ، اس مثال کو نظر میں رکھیں تو یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آ جاتی ہے کہ خداوند تعالیٰ رحمت کے وسیلے سے اپنے بندوں پر رحم فرماتا ہے ۔ اُس کا یہ فیضانِ رحمت صفتِ رحمت کے ساتھ اُس کے موصوف ہونے کی جہت سے ہے نہ کہ اِس صفت سے عاری ذات کی جہت سے ۔ اور اس کے باوجود رحمت فی نفسہا معدوم ہے[۱۶۴]

ابنِ عربیؒ کی نظر میں یہ نکتہ کہ اُمورِ خارجی میں امورِ غیر خارجی کا اثر کارفرما ہے جو اُن کی اصطلاح میں معدوم ہیں، ایک عجیب و غریب علم اور نادر مسئلہ ہے ۔

اس کی صحیح تفہیم اُن حضرات سے مخصوص ہے جن کی قوتِ وھمیہ اور متخیلہ مضبوط اور بلند ہو، کیونکہ ایسے لوگ اُن امور کا اثر بھی قبول کرتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ پس اپنی اسی خوبی کی بناء پر یہ حضرات دوسروں کے مقابلے میں اس نکتے کا زیادہ فہم رکھتے ہیں[۱۶۵] ——— ہر چند کہ شیخ کے اقوال خود ہی پر دلالت رکھتے ہیں مگر جس طرح کہ قیصری نے توجہ دلائی ہے یہ تصریح و تاکید ضروری ہے کہ معدوم سے یہاں ابنِ عربی رح کا مقصود معدومِ مطلق نہیں ہے، کیونکہ معدومِ مطلق تو سلبِ محض ہے جس میں کوئی اثر اور تاثیر ہو ہی نہیں سکتی، بلکہ ان کا مطلب اُس امر سے ہے جو باطن میں موجود ہے لیکن خارج میں معدوم، اور اس معنی میں معدوم کے لیے وجودِ آثاری کے اثبات کو عقل تسلیم کرتی ہے، کیونکہ دائرۂ ظہور میں پائی جانے والی تمام اشیاء باطن سے ظہور حاصل کرتی ہیں، اور باطنِ مطلق ذاتِ الٰہی ہے جو غیب الغیوب ہے اور اپنی اسمائی حیثیت سے وجودِ عالم کا تقاضا کرتی ہے۔ پس عالم کا استنادیا تو ذاتِ حق سے ہے، اُس کی اسمائی حیثیت کے حوالے سے، یا پھر اسماء سے ہے۔ دونوں صورتوں میں مقصود حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اسماء تو ذات مع الصفات کو کہتے ہیں۔ صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، وہ تو نسبتیں ہیں، لہٰذا اگر مؤثریت ذات میں منحصر ہو گی تو اس کی تاثیر انھیں نسبتوں کے مطابق ہو گی جن کے بارے میں ہم پیشتر ہی یہ کہہ چکے ہیں کہ خارج میں موجود نہیں، اور اگر صفات کو مؤثر مانا جائے جن کے لیے کہا گیا کہ نسبتوں سے عبارت ہیں، تو وہ بھی اعیانِ خارجی نہیں ہیں، غرض ہر حال میں اشیائے خارجی اور عالمِ ظاہری کی علت وہی اشیاء اور امور ٹھہریں گے جو باطنی ہیں اور غیر خارجی[۱۶۶] ——— اس گفتگو سے یہ نکتہ واضح ہو گیا کہ ابنِ عربی رح کی نظر میں باوجودیکہ ہر ظہور یافتہ چیز کے لیے علت کا ہونا لازمی ہے، لیکن طبیعی اور مادّی مظاہر کی علت اپنی ہی طرح کے کسی دوسرے طبیعی اور مادّی مظاہر پر استوار نہیں ہے بلکہ ان کی علت وہ اشیاء

امور ہیں جو غیر طبیعی اور غیر مادی ہیں جنھیں ابنِ عربیؒ غیر وجودی علتیں کہتے ہیں۔

## خود ساختہ معبود بھی رحمتِ حق کے حامل ہیں

ابنِ عربی گھڑے ہوئے خداؤں اور خود ساختہ معبودوں یا بالعیٰ اُن کی اپنی اصطلاح میں حق المخلوق فی الاعتقادات کو بھی رحمتِ حق تعالیٰ کا مرحوم جانتے ہیں۔ اُن کے عقیدے کے مطابق حق مخلوق اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی ہے۔ ان معبودانِ باطل پر عقیدہ رکھنے والے ان کے لیے جیسا اعتقاد رکھتے ہیں ویسی ہی تجلی ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ نے خاص اپنی رحمتِ ذاتی سے ان مخلوق خداؤں پر رحمت کی ہے اور ان کے معتقدین کے اعیان کی ایجاد کے بعد انھیں ایجاد فرمایا ہے، جیساکہ فصوص میں درج ہے: "ولھذا رأت الحق المخلوق فی الاعتقادات عیناً ثابتۃً فی العیون الثابتۃ فرحمتھا بنفسھا فی تعلقھا بایجاد المرحومین" [۱۶۷]

کاشانی اس شرح کی عبارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اعیانِ ثابتہ کی عام ایجاد رحمت کا اثرِ ذاتی ہے۔ چونکہ حقِ مخلوق وہ عین ہے جو اپنے معتقدوں کے اعیانِ ثابتہ میں ثابت ہے۔ پس رحمت نے اوّل اپنے آپ پر رحمت کی، وہ یوں کہ اعیان کی ایجاد سے علاقہ پیدا کیا اور نتیجتاً ان کے واسطے سے اپنے لیے ایک تعیّن تجویز کیا اور ان کے مظاہر میں ظاہر ہوئی۔ اس تعلق اور مرحوم اعیان کی ایجاد کے ضمن میں حق مخلوق بھی رحمت سے متعلق ٹھہرا، کیونکہ یہ بھی اپنے معتقدین کے اعیان کے احوال میں سے ایک حال ہی تو ہے جو ان اعیان کے ساتھ رحمت کے تعلق کے زیرِ اثر خود بھی رحمت سے متعلق ہے" [۱۶۸]

## رحمتِ عام اور رحمتِ خاص

پچھلی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ رحمت اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے، اس کی حقیقت واحد ہے مگر اعتبار کی سطح پر اسے تین حصّوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: رحمتِ ذاتی، رحمتِ انتشاری اور رحمتِ اسمائی [۱۶۹] اب وہ مقام آگیا ہے کہ اس بحث کی تکمیل کے لیے رحمتِ خاص اور رحمتِ عام کے اُس تصوّر کا بھی بیان ہو جائے جو ابنِ عربیؒ اور اُن کی پیروی کرنے والے عرفاء کے یہاں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔

ان حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ رحمتِ ذاتی اور رحمتِ اسمائی دونوں عام اور خاص رحمت میں منقسم ہیں اور پھر آگے چل کر ان کی بھی کئی شاخیں ہو جاتی ہیں، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے ـــ بسم اللہ میں شامل الرّحمٰن الرّحیم کی عبارت رحمتِ ذاتی کی نمائندہ ہے۔ یہاں الرّحمٰن رحمتِ ذاتی عام اور الرّحیم رحمتِ ذاتی خاص پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہی ٹکڑا جب سورۂ فاتحہ میں استعمال ہوا تو اس کی دلالت بدل گئی۔ اب یہ رحمتِ صفاتی عام اور رحمتِ صفاتی خاص کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ رحمتِ عام یا رحمتِ رحمانی جیسا کہ سطورِ ماقبل میں بیان کیا گیا، اسم الرّحمٰن کا مدلول ہے، اسے رحمتِ امتنانی[۱۷۰] بھی کہتے ہیں۔ یہ رحمت حق تعالیٰ کا وہی حکمِ عام ہے جو حسبِ عنایتِ اولیٰ ذات سے حاصل ہوا۔ یہی علمِ باری تعالیٰ میں اعیان کے تعین کے سبب ہے اور خارج میں ان کی ایجاد کا باعث۔ بالفاظِ دیگر رحمتِ رحمانی، رحمتِ امتنانی یا رحمتِ عام دراصل وہی وجودِ عام ہے جو تمام اشیاء کو شامل ہے، اور وہی نور ہے جو "اللہ نور السمٰوات والارض[۱۷۱]" کی آیۂ مبارکہ میں مذکور ہے اور جس کی برکت سے اشیاء ظلمتِ عدم سے نکل کر عرصۂ ہستی میں ظہور حاصل کرتی ہیں ـــ کاشانی تحریر کرتے ہیں: "امام محقق جعفر بن محمد الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے اس ارشاد میں اسی رحمت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ الرّحمٰن وہ اسم ہے جو فقط خدا کے ساتھ مخصوص ہے مگر صفتِ عام کے ساتھ، یعنی کُل کو شامل ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے"۔ کیونکہ غیر اللہ کے لیے کل کی اسمائی رکھنا ممکن نہیں۔ "رحمتی وسعت کل شیءٍ[۱۷۲]" اور "ربنا وسعت کل شیءٍ رحمۃ وعلما[۱۷۳]"۔ یہ دونوں آیات رحمت کی اسی نوع پر شہادت دے رہی ہیں[۱۷۴] ـــ

رحمتِ خاص یا رحمتِ رحیمیہ، جیسا کہ عرض کیا گیا، اسم الرّحیم کا مدلول ہے۔ اسے رحمتِ وجوبی بھی کہا جاتا ہے[۱۷۵] ـــ اسے ان دو رحمتوں میں سے ایک سمجھا

جا سکتا ہے :۔ اوّل اعیان کی طبیعت کے اقتضاء کے موافق اُنھیں وجود عطا کرنا، کیونکہ اعیان اپنی طبیعت اور استعداد کے حساب سے اِس بات کے مقتضی ہیں کہ دن کا وجود ایک خاص طرح کا ہو، اور حق تعالیٰ پر بھی واجب ہے کہ اُن کی طبیعت کے تقاضے کو ان کی اِستعداد کے مطابق پورا کرے اور اُنھیں وہ وجودِ خاص عطا فرمائے ـــــ کتب ربکم علی نفسہ الرحمۃ[۱۷۶] سے یہی رحمت مراد ہے ـــــ دوم بندوں کے افعال کے مطابق اُن پر رحمت کرنا۔ یہ رحمت بھی اقتضائے عدل کی رُو سے واجب ہے اور فسأکتبھا للذین یتقون[۱۷۷] کی آیت اِسی کی طرف اِشارہ کرتی ہے ۔ اِس شرح کی بُنیاد پر رحمتِ رحمانیہ رحمت رحیمیہ سے متفاوت ہے لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی عطا، جو خلق کے استحقاق کے مختلف درجات کے حساب سے ہے چاہے یہ استحقاق اُن کے اعیان سے حسبِ اقتضاء ہو یا اعمال کے، اللہ کے فعل عام یعنی بخششِ وجود کے تحت ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے؛ لہٰذا اسمِ "الرحیم" اسمِ "الرحمان" میں داخل ہے جیسے مفہوم خاص مفہوم عام میں ـــــ چنانچہ فصوص الحکم میں ایک جگہ آتا ہے : "فاتی سلیمان بالرحمتین رحمۃ الامتنان و رحمۃ الوجوب اللتان ھما الرحمٰن الرحیم فامتن بالرحمٰن واوجب بالرحیم وھذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحیم فی الرحمٰن دخول التضمن[۱۷۸]۔" یعنی سلیمان علیہ السلام نے بلقیس کے نام اپنے خط میں رحمت کی دو قسمیں بیان کیں۔ رحمتِ امتنانی جو اِسمِ "الرحمٰن" کا اور رحمتِ وجوبی جو اِسم "الرحیم" کا مدلول ہے، اور چونکہ یہ وجوب بھی امتنان ہی سے ہے؛ یعنی خدا کے فعل عام یعنی اعطائے وجود کا حصّہ ہے، پس "الرحیم" "الرحمٰن" میں داخل ہے[۱۷۹] ـــــ

# باب ۵

# اعیانِ ثابتہ

یہ اصطلاح خود ابنِ عربیؒ کی وضع کردہ ہے۔ وہ فکرِ اسلامی میں پہلے آدمی ہیں جس نے یہ اصطلاح استعمال کی۔ اپنے فلسفیانہ اور متصوّفانہ مباحث میں شیخ نے اس کے معانی و مفاہیم میں گفتگو کے لیے ایک بڑا دروازہ کھول دیا۔ اُن کے بعد اُن کے افکار کے شارح اور مقلّد دوسرے بہت سے موضوعات کی طرح اِس موضوع پر بھی شیخ ہی کے دِکھائے ہوئے راستے پر چلے اور یہاں بھی خوب شرح و بسط میں مشغول رہے۔ اس باب میں ابنِ عربیؒ کے فکر و خیال کی توضیح اور اس کے پوشیدہ مطالب تک پہنچنے کے لیے میں پہلے اُنھیں کی عبارات اور اقوال نقل کروں گا۔ اس کے بعد جن مواقع پر مناسب معلوم ہو گا اُن کے شارحین اور متبّعین کی شرحیں اور اُن حضرات کی طرف سے کیے گئے اضافے بھی بڑھاتا جاؤں گا۔

**اعیانِ ثابتہ کا مفہوم** | ابنِ عربیؒ اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے یہاں اعیانِ ثابتہ علمِ حق میں قائم اشیا کے حقائق، ذوات اور ماہیات ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ اشیاء کی علمی صورتیں ہیں جو ازل الآزال سے علمِ حق تعالیٰ میں ثابت ہیں ـــــــ

**اعیانِ ثابتہ کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں** | ابنِ عربیؒ اور ان کے پیچھے چلنے والوں نے اعیانِ ثابتہ

کی مختلف تعبیریں اور تعریفیں کی ہیں معنیٰ[۱] اور مقصود کی وحدت کے باوجود ان میں سے ہر تعبیر کوئی نہ کوئی نکتہ اور ہر تعریف کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور رکھتی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: حروفِ عالیات[۱]، اعیانِ ممکنات درحالِ معدومیت[۲]، حقائقِ موجودات جو حق تعالیٰ کے علم میں اپنے تعیّن کی نسبت سے عبارت ہیں[۳]۔ حقائقِ ممکنات جو علمِ الٰہیہ میں ثابت ہیں[۴]، ظواہر کے بواطن جن کا بطون ابدی ہے[۵]۔ صورِ عالم کہ علمِ حق میں ثابت ہیں[۶]، علمِ الٰہی میں موجود معانی[۷]، ذاتِ الٰہی کے تعینات اور اسمائے حق کے پرتو اور صورتیں کہ تمام موجودات خارجی اپنے لازمی آثار اور ہیئتوں کے ساتھ انھیں ظلال کا پرتو ہیں[۸]، موجوداتِ علمیہ حق تعالیٰ[۹]، علم حق تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق[۱۰]، حضرتِ علمیہ میں اسمائے الٰہیہ کے حقائق کی صورتیں جن کا حق تعالیٰ سے مؤخر ہونا ذاتی ہے زمانی نہیں[۱۱]، اعیانِ ثابتہ تجلّیاتِ الٰہیہ سے اوّلین انفعالی نسبت رکھتے ہیں جب کہ اسمائے حق فاعلی[۱۲]، حق تعالیٰ کے شیونِ ذاتیہ[۱۳]، صورِ اسمائی جو حضرتِ علمی میں متعیّن ہیں[۱۴]۔

ابنِ عربیؒ اور اُن کے پیرو اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اعیانِ ثابتہ "ازلی العدم" ہیں، کیونکہ ممکنات کا مسبوق بالعدم ہونا ممکنات کا وصفِ ذاتی ہے[۱۴]۔ مقصودِ کلام یہ ہے کہ علمِ حق میں ثابت اور وجودِ علمی سے متصف ہونے کی وجہ سے یہ اعیان روزِ ازل خلق نہیں ہوئے، یہ فی الخارج موجود نہیں ہیں بلکہ فقط اپنے عالم یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات میں موجود ہیں۔ بنابرایں اعیان کے عدم سے شیخِ اکبر کا مقصود ان کا سلبِ مطلق نہیں ہے بلکہ وجودِ خارجی کا سلب، جو علمی وجود اور ثبوت کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح اعیان کی عدم مجعولیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ وجودِ خارجی نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ اگر اعیانِ ثابتہ ازل میں ایک مستقل وجودِ خارجی کے حامل ہوتے تو اس سے تعدّدِ قدما آجاتا جو محال ہے[۱۵]۔

**تجلّیِ حق اور ظہورِ اعیان**

ابنِ عربی کا کہنا ہے کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاقِ محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلّی ممکن نہ ہوتا تو اعیانِ ثابتہ

ظاہر نہ ہوتے اور نتیجتاً عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ مختصر یہ کہ تجلیِ حق ہی علمِ الٰہی میں اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے۔ بنا بریں اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوئی ہوتی یعنی اگر وہ غیبِ محض ہی میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی۔

## تجلیِ حق کے اقسام

حق تعالیٰ کی تجلی کی دو قسمیں ہیں: پہلی تجلی علمی غیبی جسے تجلی حبی ذاتی[۱۷] بھی کہا جاتا ہے۔ اس تجلی کو فیضِ اقدس سے تعبیر کیا گیا ہے جو حضرتِ علمی میں اعیانِ ثابتہ کی صورت میں ظہورِ حق سے عبارت ہے ۔۔۔۔ دوسری تجلی شہودی جو فیضِ مقدس کے نام سے موسوم ہے۔ اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں عالمِ خارجی وجود میں آتا ہے۔ تجلی ثانی تجلی اوّل سے مرتب ہوتی ہے۔ یہ کمالات کا مظہر ہے جو تجلی اوّل کے ساتھ اعیان کی قابلیتوں میں مندرج ہوئی ہے۔ بعبارتِ دیگر کہ حق تعالیٰ پہلے اپنی تجلیٔ ذاتی اور فیضِ اقدس کے ساتھ استعداد اور قابلیات[۱۷] کی صورت میں متجلی ہوا اور خود کو مرتبۂ علم میں اعیان کے رنگ میں نمایاں کیا اور اس ترتیب کے ساتھ حضرتِ احدیت سے حضرت واحدیت میں نزول فرما ہوا۔ پھر اس کے بعد اللہ نے اپنے فیضِ مقدس کے وسیلے سے اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کو اُن کی اِستعداد اور قابلیت کے حساب سے وجود بخشا اور کائنات کو پیدا کیا۔ گویا فیضِ اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا باعث ہے اور فیضِ مقدس وجودی تجلی جو اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کو فی الخارج موجود کرتی ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ وجودِ عالم تجلیِ حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے[۱۸] ۔۔۔۔ "اِنَّ للہ تجلیین تجلیٔ غیب و تجلی شہادۃ......"[۱۹] فصوص الحکم کی اِس عبارت میں اِسی مضمون کا بیان ہوا ہے۔ اس کی شرح میں کاشانی نے یہ لکھا ہے کہ تجلیِ ذاتی غیبی ازلی اِستعداد عطا کرتی ہے کیونکہ اس تجلی کے ساتھ ذاتِ حق

عالمِ غیب میں اعیان کی صورتوں اور ان کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ جس غیبِ مطلق، حقیقتِ مطلق اور ھویّتِ مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صورِ اعیان میں متجلی ہے۔ اس کے مقابل تجلیٔ شہادت حق تعالیٰ کی وہ تجلّی ہے جو عالمِ شہادت میں کارفرما ہے۔ اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلّی کی وجہ سے ہے[۲۰] ـــــ فصوص کے ایک اور شارح داؤد قیصری نے مذکورہ عبارت کی اس طرح شرح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے الباطن اور الظاھر کی رُو سے تجلّی کی دو قسمیں ثابت ہیں: (۱) تجلّی غیبی یا تجلّیِ ذاتی۔ حق تعالیٰ کی یہ تجلّی اسم "الباطن" کے مطابق ہے جس میں اس کی ھویّت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجتاً وہ اعیانِ ثابتہ کی صورت اور اُن کی استعداد میں ورود کرتا ہے ـــــ

(۲) تجلّیٔ شہادت: یہ تجلّی اسم "الظاھر" سے متعلق ہے اس کا مرتّب تجلّیِ اوّل پر ہے[۲۱] ـــــ

**عدمِ آفرینشِ اعیان**

یہ تو بیان ہو ہی چکا کہ اعیانِ ثابتہ کی آفرینش کسی مرحلے، حتی کہ ازل میں بھی نہیں ہوئی، اب ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر ابنِ عربیؒ اور اُن کے مقلدین کی بعض عبارات کے ظاہری مفہوم کے برخلاف[۲۲] یہ کہتے ہیں کہ ان کی مجعولیت آئندہ بھی محال ہے، یعنی یہ وجودِ خارجی کبھی نہیں پائیں گے بلکہ ابدالآباد تک اسی طرح حالتِ عدم میں ثابت اور پوشیدہ رہتے ہوئے فقط ثبوت یعنی وجودِ علمی سے متصف رہیں گے۔ جو کچھ فی الخارج ظاہر اور عالمِ شہادت میں موجود ہے، وہ ان کے احکام و آثار میں سے ہے نہ کہ یہ خود، جیسا کہ اس رباعی میں کہا گیا ہے:

اعیاں بہ حضیضِ عین ناکردہ نزول
حاشا کہ بود بہ جعلِ جاعل مجعول
چوں جعل بود افاضۂ نورِ وجود
توصیفِ عدم بہ آں نباشد معقول[۲۳]

ابنِ عربی فتوحاتِ مکیّہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ عقلیں اِس باب میں سرگرداں ہیں کہ آیا موصوف بہ وجود جو جس کے ذریعے ادراک کیا جاتا ہے۔ خود عینِ ثابت ہے جو عدم سے وجود میں منتقل ہو گیا ہے یا اس کا حکم و اثر ہے کہ حق تعالیٰ کے عینِ وجود سے متعلّق اور اس کے وسیلے سے ظاہر ہوا ہے اور خود عینِ ثابت اسی طرح حالتِ عدم میں ثابت اور باقی ہے ؟ ـــــ صاحبانِ حق اہل اللہ اِس طرف ہیں کہ اشیاء کے اعیان مرتبۂ ثبوت میں ہیں اور اُن کے کچھ احکام بھی ہیں۔ خارج میں اُن اعیان کا ظہور انھیں احکام کے وسیلے سے ہے[۲۴] ـــــ جیسا کہ ہم نے دیکھا، صاحبانِ حق اہل اللہ کی رائے جو فی الواقع شیخ اکبر کی بھی رائے ہے اسی جانب میلان رکھتی ہے کہ اعیانِ ثابتہ علمِ الٰہی میں جوں کے توں باقی یا بالفاظِ دیگر حالتِ عدم میں ثابت ہیں اور جو کچھ اس عالم میں ظاہر ہے، وہ ان کے احکام و آثار ہیں نہ کہ وہ خود ـــــ فصوص الحکم میں بھی ابن عربی نے اسی پر زور دیا ہے کہ اعیانِ ثابتہ اپنی معدومیت میں ثابت ہیں اور ہرگز وجود نہیں پائیں گے۔ جو چیزیں وجود رکھتی ہیں وہ اُن کے آثار و صور ہیں جو اعیان کے تعدّد اور آئینۂ وجود میں ان کے انعکاس کے موافق وجودِ واحد کو متعدّد موجودات کی صورت میں ظاہر کرتی ہیں[۲۵] ـــــ

ابنِ عربیؒ کے ایک ممتاز پیرو اور شارح عبدالرحمٰن جامی نے بھی اپنی کتاب "نقد النصوص" میں جو "نقش الفصوص" کی شرح ہے، یہ تصریح کر دی ہے کہ بطون اعیانِ ثابتہ کی ذاتی صفت ہے اور یہ ازلاً ابداً مرتبۂ بطون میں ہیں، جو ظاہر ہے وہ ان کے احکام و آثار ہیں، یہ خود نہیں[۲۶] ـــــ جامی نے "لوائح" میں بھی اس نکتے پر توجّہ دی ہے اور زیادہ وضاحت اور قوّت سے بیان کیا ہے خاص طور پر اس مقام پر جہاں لکھتے ہیں : "اور وجود رکھنے والی چیزیں اپنے حقائق آثار و احکام سمیت ظاہرِ وجود کے رنگ میں رنگ جانے کے اعتبار سے یا تو تعینات وجود ہیں یا وجودِ متعین کے اعتبارات، اِس لیے کہ حقائق کا وجود

ہمیشہ باطن میں ہوتا ہے اور ان کے احکام و آثار ظاہر میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ باطنِ وجود سے صورِ علمیہ کا زائل ہو جانا محال ہے کہ اس سے جہل لازم آئے گا۔[۲۷] "شرح رباعیات" میں بھی کہتے ہیں کہ "صوفیاء اور حکمائے محققین اعیانِ ثابتہ اور ماہیات کی عدمِ مجعولیت پر متفق ہیں"[۲۸] جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے۔ یہ بات بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جعلِ ایجاد سے مراد تاثیرِ مؤثر در ماہیات ہے بہ اعتبارِ افاضۂ وجودِ خارجی اعیان چونکہ صورِ علمیہ ہیں؛ لہٰذا وجودِ خارجی نہیں رکھتے۔

## اعیانِ ثابتہ معتزلہ کے معدوماتِ ازلی سے مختلف ہیں

ابنِ عربیؒ سے پہلے معتزلہ ثبوت کو وجود سے، شئے کو موجود سے اور معدوم کو منفی سے زیادہ عام تصور کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر اُنھوں نے ثابتاتِ ازلی کا نظریہ کھڑا کیا اور انھیں معدومات کا نام دیا۔ معتزلہ ان معدومات کا ثبوت ثابت کرنے کے لیے جو استدلال کرتے ہیں اُن کی رُو سے معدوماتِ ازلی سے ان کی مُراد ممتنع کی نہیں بلکہ ممکن کی ماہیت اور موجودات کی ذات ہے جو حالتِ عدم میں یعنی وجودِ خارجی سے پیشتر عین و خارج میں قائم اور ثابت ہے نہ کہ عقل و ذہن میں[۲۹] ـــــ اس گروہ کے خیال میں موجودات کی ذات اور ماہیت میں فاعل یعنی خداوند تعالیٰ کی تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ انھیں جن کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ ان کا ثبوت اور تقرّر ازلی ہے،[۳۰] ایجاد کرتا ہے اور لباسِ ہستی پہناتا ہے۔ نہ یہ کہ حق تعالیٰ اُنھیں تقرّر و ثبوت عطا کرتا ہے، کیونکہ معتزلہ کے گمان کے مطابق موجودات اور ممکنات کی ذات اور ماہیت ازل الآزال سے مقرّر اور ثابت ہے ـــــ یہاں اس نکتے کی توضیح و تاکید ضروری ہے کہ معتزلہ فقط اُن ماہیتوں کے لیے تقرّر اور ثبوت کے مدعی ہیں جن کا وجود ممکن ہے، اس میں وہ ماہیتیں شامل نہیں ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ معدوم معلوم ہے اور ہر معلوم متمیّز ہے (یعنی اپنی الگ شناخت رکھتا ہے) اور ہر متمیّز ثابت ہے؛ لہٰذا معدوم ثابت ہے[۳۱]

ظاہر ہے کہ یہ استدلال غلط ہے۔ یہی قضیہ کہ "ہر متمیز ثابت ہے" درست نہیں کیونکہ ثبوت سے ان کی مراد، جیساکہ ہم اُوپر بتا چکے ہیں، ثبوتِ ذہنی نہیں ہے بلکہ ثبوتِ خارجی۔ یہ بات تو ہر غور و فکر کرنے والا جانتا ہے کہ ہر متمیز فی الخارج ثابت نہیں ہے ——— خلاصۂ کلام یہ کہ اس جماعت کا یہ قول اصُولِ حکمت کے مطابق نہیں ہے، کیونکہ عقل اور حکمت کی رُو سے ثبوت، وجود کا مرادف ہے اور جو چیز کہ ثابت ہے وہ لامحالہ موجود بھی ہوگی اور جو چیز خارج میں موجود نہیں ہے اور اصطلاح میں معدوم ہے وہ ثابت بھی نہیں ہوگی ——— ابن عربیؒ، جیساکہ ہم نے دیکھا، موجودات کی ماہیتوں کو جنھیں وہ اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ ازل سے عین و خارج میں نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں ثابت یعنی موجود جانتے ہیں جس طرح ہمارے افکار ہماری عقلوں اور ہمارے ذہنوں میں موجود ہیں، ان افکار کا وجود نہ تو عقل و ذہن سے الگ ہے نہ اُن پر زائد؛ یونہی اعیانِ ثابتہ بھی علمِ حق میں موجود ہیں۔ ان کا وجود، وجودِ خداوندی ہی کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ ایک اعتبار سے اعیانِ ثابتہ کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا عین ہے۔ پس اعیان کے ثبوت کے باب میں شیخ کی مراد اُن کا ثبوتِ خارجی نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں اُن کا وجودِ علمی ہے جو اُن کے وجودِ خارجی پر اولیت رکھتا ہے۔ بنابریں معتزلہ کے برخلاف ابن عربیؒ کے یہاں اعیانِ ثابتہ کا ثبوت وجود کے مقابلے میں عام تر نہیں بلکہ اس کی ایک نوع ہے؛ لہٰذا ثبوتِ اعیان کا اعتقاد عقل اور حکمت کے اصولوں کے منافی نہیں۔ مختصر یہ کہ معتزلہ کے معدومات اور ابن عربیؒ کے اعیانِ ثابتہ کے درمیان مندرجہ ذیل اختلافات اور امتیازات دیکھے جا سکتے ہیں:۔

معتزلہ کے معدومات وجود سے بھی قبل، ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز، خارج میں تقرر اور ثبوت رکھتے ہیں اور یہ ثبوت وجود کی کوئی نوع نہیں بلکہ وجود اور نفی (لاوجود) کے درمیان واسطہ ہے ———

ابن عربیؒ کے اعیانِ ثابتہ قبل از وجودِ خارجی علمِ الٰہی میں ثابت ہیں اور یہ ثبوت اولاً فی الخارج نہیں بلکہ فی العلم ہے، ثانیاً مستقل نہیں بلکہ وجودِ حق سے وابستہ اور ایک لحاظ سے اُس کا عین ہے اور ثالثاً وجود اور لا وجود کے درمیان واسطہ نہیں بلکہ وجود ہی کی ایک نوع یعنی وجودِ علمی ہے ــــ اس بنا پر معتزلہ کے عقیدے کے مطابق خلق، ثابتاتِ خارجی کو وجودِ خارجی عطا کرنے سے عبارت ہے جب کہ ابن عربی کے اعتقاد میں خلق کا مطلب ہے ثابتات و موجوداتِ علمی کو وجودِ خارجی عطا کرنا۔ علاوہ ازیں معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ حق تعالیٰ سے ایجاد پا کر اعیان بذاتِ خود فی الخارج موجود ہو جاتے ہیں، تاہم جس طرح کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عربیؒ کے عقیدے کے مطابق خارج میں اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار ہی ظہور اور وجود پاتے ہیں، وہ خود نہیں۔ جیسا کہ شیخ نے فتوحاتِ مکیہ میں ایک جگہ خود لکھا ہے: "اشاعرہ کی نظر میں ممکن حالتِ عدم میں یعنی قبل از ایجاد کوئی وجود نہیں رکھتا۔ حق تعالیٰ اُسے ایجاد کرتا ہے تو وہ موجود ہوتا ہے۔ معتزلہ کے خیال میں ممکن قبل از ایجاد بھی ایک عینِ ثابت رکھتا ہے جسے حق تعالیٰ وجود عطا کرتا ہے، لیکن ممتنع کے لیے کوئی عینِ ثابت نہیں، کیونکہ خارج میں اُس کا وجود محال ہے۔ تاہم حق کی معرفت رکھنے والے اہل اللہ اس طرف ہیں کہ اشیاء کے لیے اعیانِ ثابتہ ہیں اور ان اعیان کے ثبوتی احکام ہیں جو خارج میں ظہور اور وجود حاصل کرتے ہیں[۳۲]"

اب تک کی گفتگو سے یہ معلوم ہو گیا کہ اعیانِ ثابتہ اللہ تعالیٰ کی تجلّیِ ذاتی اور فیضِ اقدس سے ازل سے علمِ حق میں ثابت ہیں اور اُس کے وجود سے موجود، لیکن یہ اعیان عینِ حال میں معدوم یعنی نامجعول ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ حق سے الگ ان کا کوئی وجودِ خارجی نہیں۔ جس طرح یہ ازل سے معدوم اور مخفی ہیں بالکل اسی طرح ابد تک اسی حالتِ عدم اور پردۂ اخفاء میں رہیں گے۔ جو چیزیں حق تعالیٰ کی تجلّیِ شہودی سے ظاہر ہوتی ہیں اور فیضِ مقدّس سے

عینی اور خارجی وجود حاصل کرتی ہیں، وہ اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار ہیں، خود اعیانِ ثابتہ نہیں ___

اب وہ مقام آگیا ہے کہ ابنِ عربی اور اُن کے متبعین کی نظر سے اِس ظہورِ عینی کی چگونگی کا بغور جائزہ لیا جاتے۔ ان حضرات کے اقوال سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اعیان کے احکام و آثار کے ظہور میں دو اعتبارات پائے جاتے ہیں: یا تو وجودِ حق آئینہ ہے جس میں خود اعیانِ ثابتہ اور اُن کا وجودِ حقیقی نہیں بلکہ اُن کے احکام و آثار ظاہر ہوتے ہیں، یا اعیانِ ثابتہ آئینے کی مثال ہیں جس میں حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شئون و تجلیات رُونما ہوتے ہیں یا پھر وہ وجود جو اُن کے حسبِ اقتضاء دائرۂ تعین میں آیا ہے، لیکن یہ وجود وجودِ متعیّن ہے، وجودِ حقیقی نہیں، جیساکہ اس رُباعی میں کہا گیا ہے ؎

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر است
یا نورِ حق آئینہ و اعیان صور است
در چشمِ محقق کہ حدید البصر است
ہر یک زیں دو آئینہ آں دگر است[۴۳]

بناء براں ہر دو اعتبار سے، جیساکہ بار بار بتایا گیا، اعیانِ ثابتہ بذاتِ خود ظاہر نہیں ہوتے اور نہ وجودِ حقیقی، کیونکہ یہ دونوں ازلاً اور ابداً حالتِ اخفاء اور مرتبۂ بطون میں ہیں اور جو کچھ نمودار ہے وہ باعتبارِ اوّل اعیان کے احکام و آثار ہیں اور باعتبارِ دوم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شئون و تجلیات ہیں یا دوسرے لفظوں میں وجودِ متعیّن ___ پس بہر صورت ممکنات کا وجود فی الخارج وجودِ حقیقی کے تعیّن اور تمیّز سے عبارت ہے جو کسی مرتبۂ ظہور میں اِنہی اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جو حقائقِ ممکنات ہیں۔ یونہی ذاتِ حق جس طور سے کہ اپنی ذاتی تجلّی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبدء ہے، اسی طرح تجلّیِ اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و

آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبدء ہے۔ مبدء اور ذوی المبدء کے بیچ ایک نسبت بلکہ معیّت اور مقارنت موجود ہے، لیکن یہ مقارنت اُس طرح کی نہیں ہے جو عرض اور عرض، عرض اور جوہر اور جوہر اور جوہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ مقارنت ہے جو مبدء کو ذی المبدء کے ساتھ ہوتی ہے جس میں حیز و مکان اور موضع و محل کی کوئی شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ مجرّد تاثیر اور تاثر کی نسبت ہے اور اُس تاثیر سے مقصود حق تعالیٰ کا احاطۂ قیومی ہے جو اشیاء و اعیان اور اُن کے رنگا رنگ ظہور اور مختلف آثار و احکام کو محیط ہے ـــــــ ممکن ہے کہ یہاں یہ سوال پیدا ہو جائے کہ اِس گفتگو کی رُو سے آثار و احکام مختلف ہیں، جیسے کہ مثلاً جلنا، جلانا اور روشنی آگ کے آثار و احکام ہیں اور بہاؤ، رطوبت اور ٹھنڈک پانی کے۔ غرض تمام اشیاء کے ساتھ یہی معاملہ ہے کہ اُن کے آثار اور احکام باہم مختلف ہیں، جب کہ دوسری طرف یہ صورت ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود حقیقتِ واحد ہے جس میں فرق اور اختلاف کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا؟ لہٰذا وہ ایسے متضاد اور متفاوت آثار کا مبدء اور ایک ہی وقت میں ان سب کی صورتوں میں ظاہر اور اُن کے ساتھ اکٹھا کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ابنِ عربی اور ان کے پیرو اس باریک اور عمیق عرفانی نکتے کو عام لوگوں کے ذہن اور عقل سے نزدیک لانے کے لیے "ولہُ المثلُ الاعلیٰ فی السّمٰوات والارض[۳۴]" کی آیۂ مبارکہ سے استناد کرتے ہوئے بہت ہی سامنے کی مثالیں پیش کرتے ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں :۔

۱۔ سورج کی روشنی جب مختلف رنگ، سائز اور بناوٹ کے شیشوں میں سے ہو کر دیوار پر پڑتی ہے تو دیوار پر وہی رنگ وغیرہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے گویا یہ تمام خصوصیات خود نورِ آفتاب کی ہیں؛ حالانکہ نورِ آفتاب بذاتِ خود ان تمام خصوصیات سے خالی اور عاری ہے، مگر اس کے باوجود یہ سارے رنگ، سائز اور بناوٹ اسی کی وجہ سے ظہور پاتے

ہیں۔ پس شئ واحد سے جو مختلف قابلیتوں اور استعدادوں تک پہنچ رکھتی ہے، مختلف آثار کا ظہور نیز اُن آثار کے ساتھ اُس کی مقارنت نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ثابت ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے:-

آفتاب در ہزاراں آبگینہ تافتہ
پس بہ رنگ ہر یکے تابے عیاں انداختہ
جملہ یک نور است لیکن رنگہائے مختلف
اختلاف درمیانِ این و آں انداختہ [۳۵]

یا

اعیان ہمہ شیشہائے گوناگوں بود
کافتاد برآں پرتوِ خورشید وجود
ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید درآں ہم بہماں شکل نمود [۳۶]

---

اس تمثیل میں جو معانی پوشیدہ ہیں اُن کی شرح یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ جن کے رے میں بتایا جاچکا ہے کہ علمِ الٰہی میں موجود ازلی صورتیں ہیں، ان آئینوں کی ثال ہیں اور رنگ، اوضاع، سائز، بناوٹ اور دیگر تمام خصوصیات ان اعیان کے احکام و آثار۔ جیسا کہ کئی مواقع پر بیان ہوچکا ہے کہ ہر عینِ ثابت کچھ ایسے ثار و احکام رکھتا ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، دوسرے اعیان میں نہیں ئے جاتے۔ اسی طرح وہ شیشے بھی ہیں۔ ہر شیشہ اپنا ایک خاص رنگ، وضع شکل ور بناوٹ رکھتا ہے جو دوسرے شیشوں سے مختلف ہے ـــــ اعیانِ ثابتہ کے فی الخارج آثار و احکام کے ساتھ وجودِ حق کی مبدئیت کی نسبت ایسی ہے جیسے اُن آبگینوں پر سورج کا پرتو، اور مفروضہ دیوار گویا عالمِ خارجی ہے اور وہ نور جو ان شیشوں کے مختلف رنگوں اور شکلوں میں ظاہر ہوا ہے، موجوداتِ خارجی کے

تنوّع کی علامت ہے۔ اِس تمثیل اور اُس کی تشریح سے مندرجہ ذیل نتائج تک رسائی ہوتی ہے:۔

نتیجۂ اوّل :

ہر موجود فی الخارج، واقع میں دو چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک عینِ ثابت کا اثر یا ماہیت اور دوسرے اُس کا مبدءِ مقارن۔ بناء بریں موجوداتِ خارجی کی دو جہتیں ہیں: خلقیت، اِمکان اور عبودیت جو جہتِ ماہیت ہے اسے فرق کہا جاتا ہے۔ جو شخص اس جہت کو باری تعالیٰ کا عین سمجھے وہ کافر ہے، کیونکہ یہ جہت تو امکانِ صرف اور عبودیت محض ہے —— البتہ دوسری جہت مبدئیت کی جہت ہے یعنی حقیقتِ وجوب اور ربوبیت کی جہت۔ اِسے جمع کہتے ہیں ——

نتیجۂ دوم :

دیوار پر منعکس اور مختلف رنگوں میں ظاہر ہونے والا نُور حقیقۃً موجودِ خارجی ہے نہ کہ اُس کا غیر —— دیوار پر جو کچھ واقع ہو رہا ہے وہ تو بس نُور ہے اور اس میں نمودار ہونے والے رنگ اصلاً معدوم ہیں مگر دیکھنے میں موجود یا ایسے موہومات ہیں جن کی حقیقت فنا ہے۔ یہاں نوریت جہت جمع ہے اور رنگینی جہتِ فرق۔ موجودِ خارجی ان دونوں جہات کا جامع ہے اور فی الحقیقت وجوب و امکان کے بیچ واسطہ اور برزخ۔ پس نہ تو واجب، ممکن ہو سکتا ہے اور نہ ممکن، واجب۔ جہلا نُور اور رنگ اور ماہیت اور مبدء میں تمیز نہیں کرتے اور اُنھیں ایک سمجھتے ہیں لیکن اہلِ معرفت نُور کو نُور، رنگ کو رنگ، ماہیت کو ماہیت اور مبدء کو مبدء ہی جانتے ہیں۔ نتیجتاً یہ حق شناس حضرات کثرت کو احکام میں کارفرما دیکھتے ہیں، ذات میں نہیں۔ یہ لوگ اس امر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ احکام میں روبہ عمل کثرت اور تغیر وحدتِ ذات میں گزر نہیں رکھتے، کیونکہ ذات کثرت اور تغیّر سے بلند اور پاک ہے چاہے دیکھنے میں کثیر اور متغیّر ہی کیوں نہ نظر

ئے، جیسے کہ نوُراں رنگوں سے رنگین نہیں ہے مگر بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے۔
اس سلسلے میں آخری بات یہ ہے کہ حقائق کا کشف رکھنے والا عارف جمع اور فرق کے مراتب کو باہم خلط ملط نہیں کرتا۔ وہ بندے کو بندہ اور رب کو رب ہی جانتا ہے ؎

العبد عبد والرّبّ ربّ
فلا تخالط ولا تخلط[۳۷]

(۲) جام کی حد درجہ شفّافیت اور شراب کی لطافت کی وجہ سے جام اور شراب دونوں ایک چیز دکھائی دیتے ہیں؛ حالانکہ عقل جانتی ہے کہ یہ دو جُدا جُدا چیزیں ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں ؎

رَقّ الزّجاج ورقّت الخمر
فتشابها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح
وكانما قدح ولا خمر[۳۸]

شیخ کے ایک پیرو فخر الدین عراقی نے بھی فارسی زبان میں یہی کہا ہے ؎

از صفائے مے و لطافتِ جام
درہم آمیخت رنگِ جام و مدام
ہمہ جام است ونیست گوئی مے
یا مدامست ونیست گوئی جام
تا ہوا رنگِ آفتاب گرفت
رخت برداشت از میانہ ظلام
روز وشب باہم آشتی کردند
کارِ عالم ازآں گرفت نظام[۳۹]

اِس مثال میں جام ماہیت اور عینِ ثابت کے حکم و اثر کی علامت ہے،

شراب مبدءِ وجود کی اور ان دونوں کا اجتماع گویا موجودِ خارجی ہے ـــــ اس تمثیل سے بھی کچھ نتائج مرتب ہوتے ہیں ۔ ایک نظر انھیں بھی دیکھ لیں تو بات واضح ہو جائے گی ۔

## نتیجۂ اوّل :

جس طرح کہ صاف اور لطیف شراب شفاف پیالیں اور بوتلوں میں مختلف بلکہ متضاد رنگوں اور صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے ؛ حالانکہ وہ فی الواقع ان میں سے کسی رنگ میں داخل نہیں ہوئی اور نہ اُس نے ان میں سے کوئی شکل قبول کی ہے حق تعالیٰ کی حقیقتِ وجود کا بھی یہی حال ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے آثار و احکام کی صورت میں ظاہر ہونے کے باوجود اُن کے تغیّر اور کثرت سے متاثر نہیں ہوتی ان باہم متضاد ، کثیر اور متغیّر احکام و آثار میں ظہور کرنے سے اُس کی وحدت پر کوئی آنچ نہیں آتی ۔ اُس کی قدّوسیت اِن کی آلودگیوں سے آلودہ نہیں ہوتی اور اُس کی جلالتِ شان گراوٹ اور پستی کی طرف میل نہیں رکھتی ـــــ

## نتیجۂ دوم :

اگر ہم موجودِ خارجی کو جو ماہیت یا عینِ ثابت کے حکم و اثر اور مبدءِ وجود کے درمیان جامع کی حیثیت رکھتا ہے ، اُس کی جہتِ مبدئیت کی رُو سے مبدءِ وجود کا عین خیال کرلیں تو یہ غلط نہیں ہوگا اور اگر اُس کی جہتِ ماہیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اُسے مبدءِ وجود کا غیر کہہ دیں تو یہ بھی صحیح ہے ۔ اس لیے ایک اعتبار سے موجودِ خارجی نہ مبدءِ وجود کا عین ہے اور نہ غیر ـــــ جب کہ دوسرے اعتبار سے عین بھی ہے اور غیر بھی ـــــ بالفاظِ دیگر وہ نہ حق ہے اور نہ خلق ، حق بھی ہے اور خلق بھی ۔ فصوص الحکم میں ابنِ عربی کی ایک عبارت اِسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے : " فقل فی الکون ما شئت ۔ ان شئت قلت ھو الخلق وان شئت قلت ھو الخلق وان شئت قلت ھو الحق الخلق وان شئت قلت لا حق من کل وجہ ولا خلق من کل

وجدٍ و ان شئتَ قلت بالحيرة فی ذالك[۴۰] ـــــــ اِس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم کون یعنی موجودِ خارجی کو نقص کی طرف اشارہ کرنے والی صفات کے اعتبار سے خلق کا نام دے سکتے ہو۔ صفاتِ کمال کے اعتبار سے اُسے حق سمجھ سکتے ہو، ان دونوں میں موجود جمع کی نسبت کی رُو سے اُسے حق الخلق کہہ سکتے ہو اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اُسے نہ تو کُل کا کُل حق سمجھو، اور نہ پورا کا پورا خلق ـــــ اور اگر چاہو تو بالآخر اپنی حیرت کا ماجرا بیان کرو یعنی اس بارے میں کچھ نہ کہو اور اپنی عاجزی اور ناتوانی کا اعتراف کرو کیونکہ ادراک سے عاجز رہنا ہی ادراک ہے[۴۲] ـــــ"

۲۔ بہت سے آئینے ہیں، کوئی چھوٹا کوئی بڑا، کوئی چوڑا، کوئی لمبا، کوئی ٹیڑھا میڑھا اور کوئی بالکل سیدھا ـــــ یہ سب آئینے ایک ہی چہرے کو اپنے اپنے حساب سے مختلف رُوپ میں دکھاتے ہیں۔ آئنہ گول ہے تو وہ صورت بھی گول نظر آئے گی، چوکور ہے تو چوکور، بڑی ہے تو بڑی اور چھوٹی ہے تو چھوٹی۔ جیسا کہ اس رُباعی میں کہا گیا ہے :۔

معشوقہ یکیست لیک بنہادہ بہ پیش
از بہرِ نظارہ صد ہزار آئنہ بیش
در ہر یک ازاں آئنہ ہا بنمودہ
بر قدرِ صقالت وصفا صورتِ خویش[۴۳]

---

لیکن اس کے باوجود یہ بات دیکھنے والے پر بھی اچھی طرح واضح ہے کہ ان مختلف اور متعدد آئینوں میں طرح طرح سے نظر آنے والی صورت اپنی ذات میں ایک ہی ہے ـــــ

اس مثال کی شرح یہ ہے کہ آئینے اعیانِ ثابتہ کے متنوع اور مختلف احکام اور آثار کی علامت ہیں۔ ان آئینوں سے نمودار ہونے والا چہرہ گویا مبدءِ وجود

ہے جو وحدتِ حقیقی کے ساتھ واحد ہے مگر اعیانِ ثابتہ کے آثار کے تعدّد اور تنوّع کے مطابق متعدّد اور متنوّع دکھائی دیتا ہے۔ ان آئینوں میں نمودار ہونے والے اس چہرے کے مختلف رُوپ اُس کے ظل اور عکس کی طرح ہیں۔ اس صورتِ حال میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ چہرہ آئینے میں ہے بھی اور نہیں بھی، وُہ آئینے کا عین بھی ہے اور غیر بھی بلکہ نہ عین ہے نہ غیر۔ جب یہ سب باتیں صحیح ہیں تو یہ کہنا بھی درست ہو گا کہ صاحبِ چہرہ آئینے میں نظر آتا ہے اور نہیں بھی، جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے ؎

بند آئینۂ اندر برابر،
در او بنگر ببیں آں شخص دیگر
یکے از باز بیں تا چیست آں عکس
نہ اینست و نہ آں پس کیست آں عکس[۴۴]

اشیائے خارجی بھی جو مبدءِ وجود کے ظہور کے زیرِ اثر اعیان کے مظاہر میں نمایاں ہوتی ہیں، مبدءِ وجود کے ظل اور عکس کا درجہ رکھتی ہیں مگر بذاتِ خود وجودِ اصلی سے عاری ہیں اور اسی لیے ایک رُخ سے مبدءِ وجود کا عین ہیں اور دوسرے پہلو سے غیر۔ اس بُنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ مبدءِ وجود ظاہر بھی ہے اور غیر ظاہر بھی، نیز یہ کہنا بھی ٹھیک ہو گا کہ موجوداتِ خارجی پر نظر کرنے سے مبدءِ وجود کو دیکھا بھی جا سکتا ہے اور نہیں بھی[۴۵]۔

۴۔ دریا کا پانی مختلف صورتیں اختیار کرتا رہتا ہے۔ بخارات بنا، بخارات اکٹھے ہو کر بادل بن گئے، بادل سے بارش ہوئی، بارش کا پانی جمع ہو کر نالہ بن گیا اور نالہ پھر دریا میں مل گیا۔ یہاں یہ بات کہے بغیر ہی ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں اسی آبِ دریا کی ہیں۔

ہر نقش کہ بر تختۂ ہستی پیدا ست
آں صورتِ آں کسیت کاں نقش آراست

دریائے کہن چو بر زند موجے نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست[۴۶]

پس دریا کا پانی کہ فی الحقیقت ایک ہی ہے مگر مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے ——— کبھی بخارات کی شکل میں، کبھی ابر کی، کبھی حباب کی اور کسی وقت لہروں اور نہروں کے رُوپ میں نمودار ہوتا ہے ———

اِس تمثیل میں بخارات، بادل، بلبلے، موجیں، ندیاں اور نہریں موجودات خارجی ہیں جن کے بارے میں بتایا جاچکا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے آثار و احکام ہیں جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں ——— دریا کا پانی وجودِ حق کی علامت ہے جو اعیانِ ثابتہ کے آثار کی مختلف صورتوں اور شکلوں میں فی الخارج ظہور کرتا ہے ———

موجہائے کہ بحرِ ہستی راست
جملہ مرآب را حباب بود
گرچہ آب و حباب باشد دو
در حقیقت حباب، آب بود
پس ازیں روئے ہستیٔ اشیاء
راست چوں ہستیٔ سراب بود[۴۷]

یا

ز دریا موج گوناگوں برآمد
ز بیچونی برنگ چوں برآمد
گہے در کسوتِ لیلیٰ فرو شد
گہے بر صورتِ مجنوں برآمد[۴۸]

نادان نہیں جانتے کہ پانی کی یہ تمام مختلف اور متنوع صورتیں یعنی موج، حباب، بخارات، ابر، باراں، برف، سیل، نہر اور ندی وغیرہ حقیقتاً دریا ہی تو ہیں۔

تاہم جاننے والے اچھّی طرح سمجھتے ہیں کہ وہی دریا کا پانی ہے کہ ان متنوّع صورتوں میں ظاہر ہوا ہے جو بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہیں مگر درحقیقت ان کے درمیان کوئی غیریت، اختلاف اور تضاد موجود نہیں ہے ــــــ

اس مثال سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس طرح پانی کی ظاہری کثرت اور رنگا رنگی کی وجہ سے دریا کثرت اور تنوّع کا شکار نہیں ہوتا اور اس کی وحدت جوں کی توں رہتی ہے، بالکل اسی طرح موجوداتِ خارجی کی کثرت اور تنوّع بھی حق کی وحدت کو نقصان نہیں پہنچاتی جو ان کا مبدءِ وجود ہے۔ حق تعالیٰ جو واحدِ حقیقی ہے، موجودات کی گوناگوں صورتوں میں ظہور کرنے کے باوجود اپنی وحدت کو اسی طرح قائم اور محفوظ رکھتا ہے مگر چونکہ حق تعالیٰ کی وحدت کثرت کے پردے میں پوشیدہ ہے، اس لیے غفلت کے مارے ہوئے جاہل اس سے بے خبر رہتے ہیں۔ وہ کثرت کے علاوہ نہ کچھ دیکھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں ــــــ

ع

بحریست وجود، جاوداں موج زناں
زاں بحر ندیدہ غیرِ موج اہلِ جہاں
از باطنِ بحر، موج بیں گشتہ عیاں
برظاہرِ بحر و بحر در موج نہاں[49]

الفِ ملفوظی[50] ایک آواز ہے ممتد اور مطلق۔ جو اس بات کی پابند نہیں کہ اُسے کسی خاص مخرج سے ادا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ الفِ مکتوبی بھی حروف کی کسی مخصوص شکل کے ہونے اور نہ ہونے میں مقیّد نہیں مگر اس کے باوجود الفِ لفظی تمام حروفِ ملفوظی کی حقیقت ہے جو بہت سے مخصوص مخارج کی ادلتی بدلتی کیفیات میں شامل ہے اور مختلف اسماء سے موسوم ــــــ الفِ خطی بھی سارے حروفِ مکتوبی کی اصل ہے جو مختلف شکلوں میں متشکل ہے اور متعدد ناموں سے منسوب ــــــ بناء بریں تمام حروف فی الواقع الف ہی ہیں جو خود

حرف [۱۵۱] نہ ہونے کے باوجود حروف کی گوناگوں شکلوں اور کتابتوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اگر الف اطلاق اور وحدت کے مرتبے سے تقید اور کثرت کے درجے میں تنزل نہ کرتا تو حروف کی شکلیں اور صورتیں ظاہر نہ ہوتیں۔ پس صورتوں میں تمام تر اختلاف کے باوجود حروف اپنی حقیقت میں واحد ہیں ——

اعیانِ حروف در صورِ مختلفند
لیکن ہمہ در ذاتِ الف مؤتلفند
از روئے تعین ہمہ باہم غیرند
وز روئے حقیقت ہمہ عین الفند [۱۵۲]

جیساکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، موجوداتِ خارجی اعیانِ ثابتہ کے خارجی احکام و آثار ہیں۔ یہاں حروف کو موجوداتِ خارجی کی جگہ سمجھنا چاہیے۔ حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق جو خارجی موجودات کے ظہور اور وجود کا سرچشمہ ہے، الف ہے، جس کے بارے میں بتایا جا چکا ہے کہ اپنی ذات میں مطلق ہے اور ہر قید سے بلند اور پاک، لیکن اس کے باوجود الف حروف کی تمام صورتوں اور شکلوں کے ظہور کی بنا ہے؛ حالانکہ یہ شکلیں تقید کے درجے سے اُوپر نہیں اُٹھتیں۔ جس طرح کہ الف اگر اپنے مرتبۂ اطلاق سے مرتبۂ تقید میں نزول نہ کرتا تو حروف ظاہر نہ ہوتے، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق بھی اگر حضرتِ اطلاق سے مراتبِ تعینات میں تنزل نہ کرتا تو موجوداتِ خارجی ظاہر نہ ہوتے اور جس طرح کہ الف قیوم حروف ہے، حروف کا تحقق اور تشکل اسی سے وابستہ ہے۔ حق تعالیٰ کا وجودِ مطلق بھی تمام موجودات کا قیوم ہے —— جیساکہ ہم نے دیکھا کہ حروف کا باہمی اختلاف اور تفریق الف کی وحدتِ ذاتی کو متاثر نہیں کرتے جو ان کا مبدءِ ظہور ہے، بالکل اسی طرح اعیانِ ثابتہ کے خارجی احکام و آثار کے بیچ پایا جانے والا اختلاف اور تنوع وجودِ حق تعالیٰ کی وحدت میں کبھی خلل نہیں ڈالتا، کیونکہ یہ موجودات اگرچہ ایک اعتبار سے اُس کا عین ہیں مگر دوسرے اعتبار سے اُس کا غیر بھی ہیں [۱۵۳] ——

۶۔ اشیائے خارجی کی صورت میں حق تعالیٰ کا ظہور ثابت اور واضح کرنے کے لیے وحدت الوجودی تصوّف میں واحد کے ظہور فی الاعداد یعنی تمام اعداد میں واحد کی شمولیت اور اُس کے ظہور کی مثال دوسری مثالوں کے مقابلے میں زیادہ موردِ توجہ رہی ہے۔ اسے بیانِ مطلب کے لیے ایک مکمّل مثال سمجھا جاتا رہا ہے۔[۵۴] مثال کچھ یوں ہے کہ ایک جب مکرّر ہوتا ہے تو پہلی تکرار میں دو بن جاتا ہے، دوسری میں تین، تیسری میں چار، چوتھی میں پانچ...... غرض اس سلسلے کو لا متناہی بھی کر دیجیے تو صورتِ حال یہی رہے گی اور اگر ایک کی یہ تکرار نہ ہو تو کوئی بھی عدد متحقق نہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اعداد ایک ہی کی تکرار کی وجہ سے تحقّق پاتے ہیں اور یہ سب اپنے ظہور اور تحقّق کے لیے ایک کے ظہور کے محتاج ہیں؛ گویا مراتبِ اعداد پر نظر کرنے سے یہ صورت سامنے آئی کہ ایک یعنی واحد اپنے مقامِ ذات میں اعداد کے وجود اور اُن کی صورتوں میں ظہور کرنے سے مستغنی اور بے نیاز ہے۔ اعیانِ ثابتہ کے احکام اور موجوداتِ خارجی بھی اس معنی میں اعداد کے مانند ہیں اور ایک کا ہندسہ حق تعالیٰ کے وجودِ مطلق کی علامت ہے۔ جس طرح کہ اعداد اپنے تحقّق کی جہت سے ایک کے محتاج ہیں جب کہ ایک اپنے مقامِ ذات میں ان سے بے نیاز ہے، اِسی طرح اعیانِ ثابتہ کے احکام و آثار بھی اپنے اپنے ظہور اور وجود کے لیے حق تعالیٰ کے ظہور اور وجود کے محتاج ہیں لیکن خود حق تعالیٰ اپنے مقامِ ذات میں اُن سے یعنی عالم اور عالمیان سے بے نیاز ہے؛ اور جیسے کہ ایک کو اپنے کمالات کے اظہار کے لیے اعداد کی حاجت ہے جو اس کے لا متناہی مظاہر ہیں، تاکہ وہ ان کے وسیلے سے اپنے بے پایاں کمالات کا اظہار کر سکے، ویسے ہی حق تعالیٰ کو بھی اپنے بے حد اور بے شمار کمالات کے اظہار کے لیے خارجی موجودات اور اشیاء جو اس کے لا متناہی مظاہر ہیں، کی ضرورت ہے تاکہ ان کے ذریعے سے اپنے بے انت کمالات ظاہر کرے۔ لیکن یہاں یہ بات بہرحال ملحوظ رہنی چاہیے کہ اعداد کی یہ حاجت جو ایک کو درپیش ہے، مقامِ ذات میں ایک کے نقص پر دلالت

نہیں کرتی، اسی طرح خارجی موجودات کی ضرورت ذاتِ حق میں کوئی کمی ثابت نہیں کرتی کیونکہ یہ احتیاج ذاتی نہیں ہے اور جہاں احتیاج ذاتی نہ ہو وہاں نقص کا کوئی پہلو نہیں نکلتا۔ اِس بات کو یُوں بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ جس طرح اعداد کا وجود جو اُن کے کمال اور عدمِ کمال کا سبب ہے، ایک کی ذات میں کسی نقص کا موجب نہیں ہو سکتا، اسی طرح موجودات کا وجود کہ ان کے کمال اور عدمِ کمال کا باعث ہے، ذاتِ حق میں کسی کمی کی وجہ نہیں بن سکتا ـــــ جس طرح اعداد کا کمال اور نقص خود انھیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ ایک کی طرف جو اُن کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوا ہے، کیونکہ مثال کے طور پر چار کے عدد کا نقص اور کمال خود اس کی ماہیت کا حصہ ہے جس کا اقتضا ہے کہ ایک کا عدد اس میں فقط تین بار تکرار پائے، اسی طرح موجودات کا کمال اور نقص بھی خود انھیں کی طرف سے ہے اور انھیں کی طرف پلٹتا ہے نہ کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ وحدانی کی طرف جو اُن کی صورتوں اور مرتبوں میں ظاہر ہوئی ہے، کیونکہ ان کی ماہیت اور ظرفیت کا تقاضا ہے کہ حق تعالیٰ ایک خاص رنگ کے ساتھ ان میں ظہور کرے اور تجلّی فگن ہو ـــــ جیسے ایک کو دو کا آدھا، تین کا تہائی اور چار کا چوتھائی وغیرہ کہتے ہیں مگر ان نامتناہی نسبتوں اور اضافتوں کو ایک کی واحدیت میں خارج نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ یہ نسبتیں تو کچھ بھی نہیں محض اعتبارات ہیں، ویسے ہی غیبِ مطلق سے لے کر ظہور کے آخری مرتبے تک حق تعالیٰ کا وجود ایک ہی ہے جو تجلّیات اور تعیّنات کے اختلاف اور تنوّع کے مطابق مختلف مراتب میں مختلف ناموں سے موسوم ہے اور کیونکہ یہ تعیّنات محض اعتبارات ہیں؛ لہٰذا ان سے اُس رفیع الدّرجات ذات کی احدیت متأثر نہیں ہوتی ـــــ غرض اس بات کو بے شمار پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ تفصیل میں جانا تو ہمارے لیے ممکن نہ ہوگا؛ لہٰذا دو ایک ضروری امور اور بیان کر کے ہم اس گفتگو کو ختم کر دیں گے۔ جس طرح ایک اعداد کے تمام مراتب میں الگ الگ انداز سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر مرتبے میں ایک خاصیت

اور خصوصیت پیدا کرنا ہے جس کے نتیجے میں ہر عدد کی حقیقت دوسرے اعداد کی حقیقت سے مختلف اور جدا نظر آتی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ سب دراصل ایک یعنی واحد کے مرتبے کی تفصیلات اور اس کا ظہور ہیں، کیونکہ جیساکہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ ایک ہی ہے جو ان متعدد مراتب میں ظاہر ہوا ہے، افزونی اور کثرت کی علّت اور اعداد کی پیدائش کا سبب بنا ہے، اسی طرح ذاتِ حق بھی اعیانِ ثابتہ اور موجودات کی ماہیتوں میں اُن کے حسبِ حال اور اُن کی استعداد کے مطابق ظہور کرتی ہے مگر چونکہ اعیان کے احوال اور استعداد آپس میں مختلف اور جدا جدا ہیں، لہٰذا موجودات جو حق تعالیٰ ہی کے ظہور سے ظاہر اور اسی کی تجلّی سے روشن ہیں، باہم ایک دوسرے سے مختلف نظر آتی ہیں، لیکن اس ہمہ گیر اختلاف اور غیریت کے باوجود تمام موجوداتِ حق تعالیٰ کے وجودِ واحد ہی کی تفصیلات ہیں جو ان سب کی علّت ہے اور انھیں وجود اور ظہور دینے والا، جیسے کہ ایک موجود نہ ہو تو تمام اعداد بھی معدوم ہی رہیں گے، اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم سے کل موجودات کا عدم لازم آئے گا۔ جس طرح ایک کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ مثل، ویسے ہی ذاتِ حق کا بھی نہ تو کوئی جزء ہے اور نہ مثل۔ نیز یہ بھی دیکھئے کہ جس طرح اعداد کی بقا ایک کی بقا کے ساتھ مشروط ہے۔ اسی طرح موجودات کی بقاء بھی حق تعالیٰ کی بقاء پر منحصر ہے۔ جس طرح دو، تین، چار، پانچ وغیرہ میں ایک کی شمولیت ایک خاص جہت سے ہے، ان اعداد کے مراتب میں اس کی ذات اور اُس کے نام کا ظہور نہیں بلکہ ہرگز نہیں ہوتا، اسی لیے ان اعداد کو دو، تین، چار، پانچ وغیرہ کہا جاتا ہے، انھیں ایک کوئی نہیں کہتا ــــ اور پھر اگر ایک کی ذات اور اُس کا نام اعداد کے کسی بھی مرتبے میں ظاہر ہوا ہوتا تو اُس عدد کی اپنی حقیقت باطل ہو چکی ہوتی۔ اسی طرح مراتبِ موجودات میں حق تعالیٰ کا ظہور بھی ایک خاص پہلو سے ہے۔ اُس کی ذاتِ متعال ان مراتب میں ہرگز تنزل نہیں فرماتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حقائقِ موجودات باطل ہو جاتے ــــ حاصلِ کلام یہ ہوا کہ جس طرح تمام لامتناہی اعداد

کا وجود ایک سے ہے مگر اس کے باوجود ایک ہمیشہ ہمیشہ اپنی اکتا میں قائم ہے، اسی طرح تمام خارجی موجودات اپنی کثرت اور تنوع کے ساتھ حق تعالیٰ کے وجودِ واحد سے موجود ہیں تاہم یہ کثرت حق تعالیٰ کو اُس کی وحدت سے خارج نہیں کرتی، اس کی واحدیت ازلاً اور ابداً برقرار ہے[۵۵] ـــــ ابن عربی نے فصوص میں بیان کیا ہے:۔ "فاختلطت الامور وظہرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومۃ فاوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد[۵۶]" ابن عربی اور اُن کی پیروی کرنے والوں کے نزدیک مبدءِ آثار و احکام وہی واحدِ حقیقی ہے جو ہر ماہیت میں ایک خاص رنگ سے ظہور کرتا ہے جس سے دوسری ماہیتیں خالی ہیں، اسی خاص ظہور سے اُس ماہیت کے آثار و احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ نیز اسی کے واسطے سے وہ ماہیت دوسری ماہیت پر اثر انداز ہوتی ہے تاکہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی فاعل نہ ٹھہرے اور لا موثر فی الوجود الا اللہ ثابت ہو جائے[۵۷] اشیاء اور اُن کی ماہیتوں کے ساتھ حق تعالیٰ کی اسی خاص نسبت کی وجہ سے شجر طور "انی انا اللہ[۵۸]" پکارا اور حسین بن منصور حلاج[۵۹] "انی انا الحق" ـــــ مولانا روم نے بھی اپنے اس شعر میں یہی بھید بیان کیا ہے:۔

حقا کہ ہم او بود کہ میگفت انا الحق ـــــ در صوت الٰہی
منصور نبود آں کہ برآں دار برآمد ـــــ ناداں بہ گماں شد[۶۰]

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ اعیان کے آثار میں حق تعالیٰ کی تجلّی اور ان آثار کا فی الخارج ظہور ان کے ساتھ علم الٰہیہ کے تعلّق کی ترتیب اور اعیان کی اپنی اپنی اِستعداد کے مطابق ہے؛ یعنی اللہ تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کے آثار و احکام کو علمِ ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں موجود اور ظاہر کرتا ہے اور اُن کی صورتوں میں خود متجلّی ہوتا ہے ـــــ شیخِ اکبر اور اُن کے متبعین اپنی مختلف تحریروں

میں اِس مفہوم کی طرف طرح طرح سے اِشارہ کرتے ہیں[۶۱] :—— مثلاً : "وما منا الا ولہ مقام معلوم وھو ما کنت بہ فی ثبوتک ظھرت بہ فی وجودک[۶۲]"—— یعنی ہم میں سے ہر ایک کے لیے علم الٰہی میں ایک مقام ہے جس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوتِ علمی میں تھے اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجودِ خارجی میں ظاہر ہوئے[۶۳] ——

---

# باب ٦

# قضا و قدر

ابن عربی اور اُن کے مقلدین کے یہاں چند مسائل بڑی اہمیت رکھتے ہیں، مسئلۂ قضا و قدر اُن میں سے ایک ہے جو اعیانِ ثابتہ اور اُن کے احکام و آثار کے ظہور کی بحث سے پوری طرح متعلق ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اعیانِ ثابتہ کے مباحث کے فوراً بعد اس مسئلے پر بھی ایک الگ باب قائم کر کے گفتگو کر لی جائے۔ اس سلسلے میں ابن عربی کا موقف بیان کرنے سے پہلے ہم تمہید کے طور پر نہایت اختصار کے ساتھ اولاً تو یہ دیکھیں گے کہ لغت میں قضا و قدر کے کیا معنی ہیں اور پھر اسلامی فلسفے کی دوسری شاخوں میں اس کی تعریف تلاش کریں گے تاکہ اس مسئلے کی پوری وضاحت ہو جائے۔ یہ طریقہ ابن عربی کے تصور کو سمجھنے کے لیے مفید ہوگا۔

## قضا کے معانی

قرآن مجید اور لغت کی کتابوں میں قضا کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں یہ امر کے معنی میں آیا ہے: "وقضی ربك ان لا تعبدوا الا ایاہ"[۱] یعنی تیرے رب نے حکم کر دیا ہے کہ اس کے علاوہ کسی کی عبادت مت کر، کہیں فیصلہ کرنے کے معنی میں، جیسے "فاقض ما انت قاض"[۲] یعنی کر گزر جو کچھ تو کرنے والا ہے، کہیں خلق اور اتمام کے معنی میں جیسے "فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین"[۳] یعنی پس اُنھیں کر دیا سات آسمان دو دن میں اور کہیں خبر دینے کے مفہوم میں جیسے "وقضینا الی

بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین ولتعلن علواً کبیرا[۶]۔" یعنی صاف کہہ سنایا ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب میں کہ تم خرابی کروگے ملک میں دو بار اور سرکشی کروگے بڑی سرکشی ـــــــ

اہل شریعت کی اصطلاح میں قضا لڑائی جھگڑا ختم کرنے قضیئے فیصل کرنے وغیرہ کے معنی میں مستعمل ہے۔ اشاعرہ کے یہاں قضا اللہ تعالیٰ کے ارادۂ ازلی سے عبارت ہے جس نے اشیاء کے ساتھ تعلق پیدا کیا ہے اور فلاسفہ اسے عنایتِ ازلی سمجھتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا علم موجودات جو ہر موجود کا مبدءِ فیضان ہے[۵] ـــــــ نصیر الدین طوسی کی نظر میں قضاء عالم عقلی میں تمام موجودات کے اجمالی اور ابداعی وجود اور اجتماع سے عبارت ہے جب کہ قدر انھیں موجودات کی شرائط کے حصول کے بعد اُن کے فی الخارج وجود سے عبارت ہے جو تفصیل بھی رکھتا ہے اور ترتیب بھی[۶] ـــــــ

حدیث اصبغ بن نباتہ[۷] میں امیر المومنین حضرت علی بن ابی طالب نے قضاء وقدر کو اللہ کا امر اور حکم جانا ہے اور اسے کافی شرح و بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح قضا و قدر اور وعدہ و وعید، ثواب و عقاب اور امر و نہی کے درمیان کامل مطابقت اور یکسانی پیدا ہوگئی[۸] ـــــــ

**قدر کے معانی** لغت میں دال کے سکون کے ساتھ قدر کے معنی ہیں اندازہ اور مقدار جب کہ دال پر زبر کے ساتھ اس کا مطلب ہے حکم، امر اور حصہ یعنی تقدیر[۹] ـــــــ قرآن مجید میں یہ لفظ کہیں خلق اور کہیں بیان اور خبر کے معنی میں وارد ہوا ہے مثلاً :۔" وقدر فیھا اقواتھا[۱۰]" یعنی ہم نے اس میں تمھارے لیے خوراکیں پیدا کیں " فانجیناہ واھلہ الا امرأتہ قدرنا ھا من الغابرین[۱۱]۔" یعنی پھر بچا دیا ہم نے اُن کو اور اُس کے گھر والوں کو سوائے اُس کی بیوی کے، کیونکہ ہم نے خبر دے دی تھی کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں میں سے ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں قدر کا استعمال واجب اور لازم کرنے کے

مفہوم میں بھی ہوا ہے جیسے "نحن قدرنا بینکم الموت"[12] یعنی ہم نے ہی تمہارے درمیان موت کو ٹھہرا رکھا ہے ــــــ فلاسفہ اور بعض متکلمین کے نزدیک قدر مواد خارجی میں تمام موجودات کے مفصل اور مرتب یعنی یکے بعد دیگرے وجود سے عبارت ہے جب کہ قضاء عالم عقلی میں موجودات کے مجموعی اور اجمالی[13] وجود سے عبارت ہے ــــــ کبھی بندے کی قدرت فعل پر بھی قدر کا اطلاق کیا جاتا ہے معتزلہ کو قدریہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ بندوں کے افعال کی نسبت قدرت الٰہی کی طرف کرنے کی بجائے خود بندوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں[14]۔

## ابن عربی کے یہاں قضاء کا مفہوم

ابن عربی اور ان کے پیرو قضاء کو اشیاء کے بارے میں خداوند تعالیٰ کے اس حکم کلی سے عبارت جانتے ہیں جس کا وقوع غیب میں اعیان ثابتہ کے احکام و احوال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم کے تحت ہے اور ان احکام و احوال کے خارجی ظہور سے پیشتر ہو چکا ہے۔ مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام اعیان ثابتہ کے احوال و احکام کا علم رکھتا ہے۔ یہ احوال و احکام ازل سے اعیان ثابتہ میں سمائے ہوئے ہیں اور ابد تک اُن سے جدا نہیں ہوں گے۔ وہ ان کے وجود خارجی سے قبل ہی اپنے علم کے حسب اقتضاء ان پر حاکم ہے۔ یہ حکم کیا ہے؟ خارجی اشیاء اور موجودات کے بارے میں قضائے الٰہی[15]!

جیسا کہ پچھلی گفتگو سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کے عقیدے میں قضاء حکم سے عبارت ہے، نیز حکم اُس کے علم کا مقتضاء ہے اور علم بھی تابع معلوم ہے؛ لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ قضائے الٰہی معلومات الٰہیہ یعنی اعیان ثابتہ کے احکام و احوال کا مقتضا ہے اور ان کے تابع ــــــ فصوص میں یہی بات اس طرح بیان کی گئی ہے:۔ اعلم ان القضاء حکم اللہ فی الاشیاء علیٰ ما اعطتہ المعلومات مما ھی علیہ فی نفسہا ....... فما حکم القضاء علی الاشیاء الا بہا[16] ــــــ یعنی قضاء کا مطلب ہے خداوند تعالیٰ کا اشیاء

میں حکم کرنا اور اشیاء میں اللہ کا حکم کرنا اُس حدِ علم پر ہے جو اشیاء کی ذات اور اُن کے حالات سے متعلق ہے کیونکہ حکم "محکوم بہ" اور "محکوم علیہ" اور اُن کے احوال و استعداد کے علم کا مقتضی اور اس کے تابع ہے۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ علمِ الٰہی اشیاء کی ذات اور اُن کے احوال کے مطابق ہے یعنی اُن کے تابع؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا اشیاء پر حکم کرنا خود اشیاء کا اقتضاء ہے، کیونکہ وہ اشیاء کے بارے میں کوئی حکم نہیں کرتا تا وقتیکہ خود اُن کا اقتضاء نہ ہو ——— قیصری کی طرح ہمیں بھی اِس نکتے کو یوں سمجھنا چاہیے کہ فقط واحدیت اور الوہیت کے مرتبے میں علمِ خداوندی اعیان اور اُن کے احوال و استعداد کے تابع ہے، کیونکہ یہاں علم اور عالم اور معلوم کے بیچ ایک نوع کی مغائرت متصوّر ہے، تاہم مرتبۂ احدیت میں چونکہ علم، عالم اور معلوم ایک ہی چیز ہیں، یہاں کسی طرح کی مغائرت ہی فرض نہیں کی جا سکتی، تابعیت کیسے متصوّر ہوگی؟[۱۷]

## ابنِ عربی کے یہاں قدر کا مفہوم

قدر کا مطلب ہے اعیان کے احوال کا وقت معیّن کرنا اور اُن میں سے ہر ایک کو کسی معلوم زمانے، کسی مقررشدہ وقت اور کسی خاص سبب کے ساتھ متعلّق کرنا۔ شیخ اکبر کا عقیدہ یہ ہے کہ قضا میں وقت کا تعیّن نہیں ہے جب کہ قدر میں ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا اور ابن عربی کے ایک معتبر شارح کاشانی نے اِس مسئلے کو اِس طرح کھولا ہے کہ قدر اعیان کے احوال کی معیّن اوقات کے اندر تعیین کا نام ہے جن میں تقدّم یا تاخّر نہیں پایا جاتا اور یہ احوال ایسے مقرّرشدہ سبب یا اسباب کے ساتھ متعلّق ہیں جو اُن سے تجاوز اور تخلّف نہیں کرتے۔ بالفاظِ دیگر قدر، قضا کی تفصیل ہے اور ما قضیٰ کی تقدیر، اُن زمانوں کے مطابق جن میں نہ کمی ہے نہ زیادتی[۱۸] ———

ہم بتا چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک قضاء تابعِ معلوم ہے، قدر کے باب میں بھی اُن کا یہی عقیدہ ہے کہ قدر بھی معلوم یعنی اعیان کے اقتضاء اور استعداد کے تابع ہے۔ جیسا کہ اُوپر کہا جا چکا ہے کہ قدر وقتِ معیّنہ کے ساتھ

اعیان کے احوال کی توقیت اور تعین ہے لیکن یہ توقیت اور تعین بھی فی الحقیقت خود اعیان کا مقتضاء ہے، کیونکہ اعیان اپنی اپنی استعداد کے حساب سے بذاتِ خود اس کے طالب ہیں۔ اس بات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہوگا کہ قضا کی طرح قدر بھی معلومات اور مقدّرات یعنی اعیان کی استعداد کے تابع ہے۔

**سرّالقدر** سرّالقدر[19] جسے ابن عربی کبھی سرّالاخلاص بھی کہتے ہیں[20]، سے مراد ہے اعیانِ ثابتہ اور اُن کی قابلیت، استعداد، احوال اور اُن کی ذات میں منقّش نقوش ——— جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں سے کوئی عین بالذّات، بالصّفت، اور بالفعل جہانِ ہستی میں ظاہر ہو جائے؛ البتہ اُس کی ذاتی استعداد، قابلیت اور خصوصیت کے حساب سے یہ ظہور ممکن ہے[21]۔

**علم سرّالقدر** سرّالقدر کا علم جسے ابن عربی بجا طور پر سب سے بڑے علوم میں گنتے ہیں جو انسان کو ہستی کے عظیم راز سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ علم اشیاء کے اعیان، علمِ ازلی میں اُن اعیان کے احوال، استعداد اور آثار پھر عالمِ خارج میں ان کے ظہور اور وجود کی کیفیت اور حق و خلق کے بیچ حقیقی ربط کا علم ہے۔ مختصر یہ کہ علم سرّالقدر اس نظامِ ہستی کے علم کا خلاصہ ہے جسے ہم عالم کہتے ہیں ——— پس اس علم کا حامل ہستی کے اسرار سے واقف اور بندوں کے احوال و افعال سے باخبر ہوتا ہے اور اچھی طرح جانتا ہے کہ ہر موجود کے لیے ایک راستہ مقدر ہے جسے وہ خواہ نخواہ طے کرتا ہے اور اُس قانونِ ہستی اور سرّالقدر کی پیروی کرتا ہے جو وجود کی ہر سطح پر حاکم ہے ———

کیونکہ علمِ سرّالقدر اعیانِ ثابتہ کے آثار، کائنات کے اسرار اور بنی نوعِ آدم کی سرنوشت کا علم ہے؛ لہٰذا اس کا عالم سراسر آرام و آسائش میں بھی ہوتا ہے، اور سخت تکلیف اور دُکھ سے بھی دوچار رہتا ہے؛ گویا سرّالقدر کا علم فی الواقع نقیضین کا عطا کنندہ ہے، جیسا کہ فصوص میں آیا ہے:۔ فالعلم به

يعطى الرّاحة الكليّة للعالم به ويعطى العذاب الاليم للعالم به ايضاً فهو يعطى النقيضين[۲۲]"۔۔۔۔۔۔ ابن عربی کے معتبر شارحین مؤید الدین جندی، عبدالرزاق کاشانی اور داؤد قیصری کے مطابق اس عبارت کی شرح یہ ہے کہ چونکہ سرّ القدر کا عالم اس کی برکت سے بخوبی جانتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کے بارے میں اس کی ذات کے مقتضائے کے سوا کوئی حکم نہیں کیا ہے، اور پھر اُسے یہ بھی معلوم ہے کہ ذات کسی بھی حال میں اپنے مقتضا سے رُوگردانی نہیں کرتی، اور مقتضائے ذات میں ہرگز کوئی تغیّر و تبدّل واقع نہیں ہوتا، لہٰذا وہ مطمئن ہو جاتا ہے کہ وہ ہر اُس کمال تک یقیناً پہنچے گا جو اُس کی حقیقت کا تقاضا ہے اور اپنے عین ثابت کا مطلوبہ رزق خواہ صوری ہو یا معنوی ضرور بالضرور حاصل کرے گا۔۔۔ نتیجتاً وہ طلب، تلاش اور کاوش وغیرہ کے جھنجھٹ اور زحمت میں مبتلا نہیں ہوتا، اور اگر سرّ القدر ہی میں اُس کے لیے طلب اور دوڑ دھوپ مقدّر ہو چکی ہو تو وہ اس میں بھی بخوبی اور بآسانی بسر کرتا ہے لیکن خود کو کسی کھٹائی میں نہیں ڈالتا، اسی لیے وہ ہر حال میں اضطراب اور پریشانی سے الگ بالکل راحت اور آرام میں رہتا ہے۔۔۔۔۔ مگر دوسری طرف سرّ القدر کو جاننے والا اپنے اسی علم کی وجہ سے دردناک مصیبت اور عذاب سے بھی دوچار ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اُس کی ذات ایسے امور کا بھی تقاضا کرتی ہے جو اُس کے نفس پر شاق ہیں، مثلاً تنگدستی، بیماری، جہالت، نادانی، حماقت وغیرہ۔۔۔۔۔ جب کہ اس کے مقابلے میں وہ دوسروں کو دیکھتا ہے کہ دولت، صحت اور دنیا و آخرت کی لذّتوں تک پہنچنے کی پوری استعداد رکھتے ہیں۔ اس پر مزید یہ کہ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ان تکلیفوں اور مصیبتوں سے کوئی مفر بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ سب خود اُس کی ذات کا مقتضا ہے اور مقتضائے ذات زائل نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس صورتِ حال میں وہ اندوہ و حسرت کا شکار اور سخت عذاب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پس یہ قول صحیح نکلا کہ سرّ القدر کا علم نقیضین یعنی ضدّین کا عطا کنندہ ہے[۲۳]۔۔۔۔۔

ابن عربی کے خیال میں اکثر اہلِ عالم سرّ القدر کے علم سے بے بہرہ ہیں، حتیٰ کہ پیغمبر بھی اپنی رسالت کی جہت سے اس کی آگاہی نہیں رکھتے[24] اور یہ علم طریقِ وحی سے اُن تک نہیں پہنچا ہے ـــــ وحی کے ذریعے انبیاء کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بس اسی قدر ہے جتنا معاش اور معاد کے امور میں اُن کی اُمتوں کے لیے ضروری تھا، نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ ـــــ اور ان اُمور میں امتوں کو سرّ القدر کے علم کی ضرورت نہیں ہوتی ـــــ اس کے علاوہ اگر انبیاء و مرسلین وحی کے وسیلے سے سرّ القدر کے عالم اور اُس کے نتیجے میں اعیانِ ثابتہ کے غیر متبدّل احکام اور بندوں کے غیر متغیّر احوال و افعال اور اُن کی حتماً مقرر شدہ روزی سے آگاہ کر دیئے جاتے تو حضراتِ انبیاء کی دعوت میں خرابی اور اُن کے عزم و ہمّت میں فتور پیدا ہو جاتا۔ ظاہر ہے کہ جب اُنھیں یہ معلوم ہو جاتا کہ انسانوں کے اعمال و افعال خود ان کے اعیانِ ثابتہ کا مقتضا ہیں جن میں ہرگز کوئی تغیّر اور تبدّل واقع نہیں ہو سکتا تو ان کا کام بے معنی اور بے مصرف ہو جاتا، کیونکہ کوشش، عزم، قوّت اور ہمّت، رسالت کا خاصّہ ہے اور اس کا لازمی تقاضا۔ تاہم اولیاء کا وہ طائفہ جو سفرِ ثانی[25] میں قائم، معرفت میں یگانہ، علم میں راسخ اور دوسروں سے بہت بڑھ کر عالم اور کامل ہے، نیز انبیائے مرسلین اپنی ولایت کی جہت سے اس بھید سے واقف ہیں اور انسانوں کے گذشتہ و آئندہ سے آگاہ[26]۔ سرّ القدر کا علم رکھنے والوں کے دو گروہ ہیں: ایک جماعت اس کا اجمالی علم رکھتی ہے، یہ لوگ اہلِ برہان یا اہلِ ایمان ہیں۔ ان کا علم دلیل یا ایمان کے واسطے سے ہے ـــــ جب کہ دوسری طرف کے حضرات سرّ القدر کا تفصیلی علم رکھتے ہیں، یہ اہلِ کشف و اعیان ہیں۔ ان کا علم پہلے گروہ کے مقابلے میں اکمل اور اتم ہے کیونکہ انھیں خداوند تعالیٰ کے علمِ ازلی میں اعیانِ ثابتہ کے احوال و احکام نہایت صحت اور وضاحت کے ساتھ معلوم ہیں اور وہ ان احکام و احوال کی پوری پوری اطلاع رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کو اپنی ذات کا جو علم حاصل ہے وہ فی الواقع

ان کے بارے میں خدا کے علم کے مانند ہے، کیونکہ ہر دو علم کا ماخذ ایک ہے؛ یعنی
ان کے اعیانِ ثابتہ جو علمِ الٰہی ہیں ہیں اور خود انھیں بھی معلوم ہیں، جیسا کہ اس
طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ان حضرات کا علم کشفی او عیانی ہے، اس علم کی
کیفیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعیانِ ثابتہ اور اعیان کے احوال کی تمام
صورتوں کو لا انتہا تک ان پر منکشف کر دیتا ہے اور یہ لوگ اپنے اعیانِ ثابتہ
کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اُن لوازم اور احوال سے آگاہ ہوتے ہیں جو مختلف
مراتب اور مقامات میں اعیان کو لاحق ہوتے ہیں ــــــ اگر کسی کا عینِ ثابت خاتم الاولیأ
کے عین کی طرح اسمِ جامع[۱۴۷] الٰہی کا مظہر ہو تو وہ اپنے عین کے علم کے ضمن میں دیگر
تمام اعیان سے بھی باخبر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا عین سارے اعیانِ ثابتہ کا
احاطہ کیے ہوئے ہے جیسے اسمِ جامع تمام اسماء کو محیط ہے ــــــ اور اگر اس کا
عینِ ثابت اسمِ جامع کے عین میں سمایا ہوا نہیں ہے بلکہ اس سے کسی طرح کی
نزدیکی رکھتا ہے تو وہ شخصِ عارف اس قربت کی کمی بیشی کے حساب سے دوسرے
اعیان کے احوال و لوازم کی خبر پاتا ہے ــــــ لیکن اگر یہ بھی نہیں ہے، اُس
کا عین دوسرے اعیانِ ثابتہ سے بالکل الگ تھلگ ہے تو اُسے بس
اپنے ہی عین کے احوال کا پتہ ہوگا، دوسرے اعیان اور اُن کے احوال اس
کے دائرۂ علم سے باہر رہیں گے[۱۴۸] ــــــ

## سر القدر ہی کے سبب سے حق تعالیٰ نے خود کو غضب اور رضا سے موصوف کیا ہے

مقصد یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا غضب
اور رضا دونوں اس کے علمِ سر القدر
پر مبنی ہیں ــــــ جب خداوند تعالیٰ
اپنے بندوں میں ایسی کامل استعداد دیکھتا ہے کہ رحمت و رأفت کی مقتضی، علمی اور
عملی کمالات کا سبب اور سعادتِ دارین کا باعث ہے تو خوش ہوتا ہے جس سے
رضا کی صفت ظہور کرتی ہے مگر جب وہ بندوں میں استعداد کی کمی اور خیر،
رحمت، کمال اور سعادت کے لیے ان کی عدمِ قابلیت اور نافع علم و عمل کے سلسلے

میں اُن کی نا اہلی ملاحظہ فرماتا ہے تو ناراض ہوتا ہے ، اس طرح اس کی صفت غضب ظاہر ہوتی ہے ___

اسی بات کو دوسرے انداز میں یوں سمجھیے کہ اللہ تعالیٰ اعیانِ ثابتہ کا علم رکھتا ہے۔ وہ ان کے نقص و کمال اور کفر و ایمان کو جانتا ہے۔ ایمان اور طاعت کا تقاضا ہے کہ ان کے عین پر لطف و رضا کی تجلّی کی جائے، سو خداوند ایسا ہی کرتا ہے۔ جب کہ عینِ کافر قہر و غضب کا طالب ہے سو اللہ تعالیٰ ان پر ایسی ہی تجلی فرماتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ کہنا درست ثابت ہوا کہ سرّ القدر کا علم رضا و غضب کے ساتھ حق تعالیٰ کے اتصاف کا باعث ہے [۲۹] ___

## عِلم القدر کی وجہ سے اسمائے الٰہیہ باہم متقابل ہوئے ہیں

کیونکہ حق تعالیٰ اپنی ذات کا بالذات عالم ہے اور اس علمِ ذات سے اُس کی نسبتوں اور کمالات؛ یعنی اسماء و صفات کا علم خود بخود حاصل ہو جاتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ رضا اور غضب بھی نسبت اور صفت ہی ہیں؛ لہٰذا حق تعالیٰ کا علمِ ذات ان کی پیدائش کا باعث ہے جس کے اثر سے اسمائے جمال و جلال متحقق ہوتے ہیں اور نتیجتاً جنّت اور دوزخ کا ظہور ہوتا ہے ۔ پس یہ درست ہوا کہ اپنی ذات کے بارے میں حق تعالیٰ کا علم فی المعنیٰ وہی علم القدر ہے جو اُس کے اسما کے مابین واقع تقابل کی پیدائش کا سبب بنا اور اسمائے متقابل کے ظہور کا باعث ___ یہاں تک پہنچ کر یہ بات بھی ٹھیک نکلی کہ قوت، عظمت اور ہمہ گیری کے باب میں کوئی چیز سرّ القدر کی حقیقت سے بڑھ کر نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ اس کا حکم عام ہے اور جس طرح یہ خلق میں حاکم اور متحکم ہے، اسی طرح حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات کے دائرے میں بھی اُس کا حکم اس جہت سے ثابت ہے کہ حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات بھی ایک خاص معنی میں عیانِ ثابتہ کے تابع ہیں؛ یعنی وہ حقیقتِ سرّ القدر کے مطالبے پر ہر عین کے

بارے میں اُس کی استعداد اور قابلیت کے مطابق حکم کرتا ہے۔ بنابرایں سرّ القدر کی حقیقت جس طرح کہ خلق اور وجودِ مقید میں حاکم ہے کہ کسی مخلوق کو اس سے مفر نہیں، اسی طرح حق اور وجودِ مطلق پر بھی حاکم ہے یعنی حق تعالیٰ بھی اعیان کے مقتضا۔ اور سرّ القدر کی حقیقت کے مطابق ہی امر کرتا ہے[۳۰]

## کفر و ایمان اور طاعت و عصیان انسان کی ذات کا اقتضا ہے

قضا و قدر کے باب میں ایک

جو کچھ بیان کیا گیا اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر انسان پیدائشی طور پر کافر یا مومن گناہ گار یا فرماں بردار اور بدکار یا نیکوکار ہوتا ہے اور یہ کفر و ایمان اور طاعت و عصیان ہر آدمی کا ذاتی خاصہ ہے اور اس کے عین ثابت کا اقتضاء۔ ابن عربی نے اس امر کو اپنی مختلف کتابوں اور رسالوں میں صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مثلاً نصوص الحکم میں تحریر کرتے ہیں:۔ "فمن کان مؤمناً فی ثبوت عینہ وحال عدمہ ظھر بتلک الصورۃ فی حال وجودہ وقد علم اللہ ذالک منہ انہ ھکذا یکون فلذالک قال وھو اعلم بالمھتدین[۳۱] فلما قال مثل ھذا قال ایضاً ما یُبدّل القول لدیّ[۳۲]" [۳۳] یعنی جو شخص اپنے ثبوتِ عینی اور حالتِ عدم میں مومن تھا، اپنے وجودِ خارجی میں بھی اسی صورت میں ظاہر ہوگا۔ بے شک اللہ اس کے ایمان کا اُس وقت سے علم رکھتا ہے جب وہ شخص ابھی عدم کی حالت میں تھا اور خدا یہ بھی جانتا تھا کہ وجودِ خارجی حاصل کرکے بھی یہ آدمی مومن ہی رہے گا، اُس نے اسی جہت سے فرمایا ہے:۔ "اور وہ ہدایت پانے والوں کو خوب جانتا ہے" اور اسی مضمون کو ایک آیت میں یوں تمام کیا ہے کہ میرے پاس بات بدلتی نہیں ہے یعنی بعض کے کفر اور بعض کے ایمان کا امر اٹل ہے۔ قیصری نے اس عبارت کی شرح میں یہ کلام کیا ہے کہ امر خداوندی کی دو قسمیں ہیں:۔ ایک تو وہ قسم ہے جس میں ممکن ہی نہیں ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں سے کوئی

عین اُس کی تعمیل سے روگردانی کرے وہ امرِ تکوینی ہے جس کا امر امتثال ممتنع ہے ـــــــ تاہم امر کی دوسری قسم یعنی امرِ تکلیفی کا عدم امتثال ممکن ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اعیان میں سے کوئی عین اس امر کی تعمیل میں پیچھے رہ جائے[۲۱]۔

قیصری کی مذکورہ تشریح، ابن عربیؒ کی بعض عبارات اور اُن کے دیگر شارحین کے اقوال کے مطابق یہ نظر آتا ہے کہ ابن عربی قرآن مجید سے الہامی استناد کرتے ہوئے ایک اعتبار سے امر کی دو قسمیں کرتے ہیں: امرِ تکوینی اور امرِ تکلیفی۔ امرِ تکوینی، جس کی طرف کُن[۳۵] کا لفظ اشارہ کرتا ہے اور شیخ اکبر اور اُن کے شارحین اسے ارادۂ خداوندی اور مشیّتِ الٰہیہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں، جس شئے سے بھی متعلق ہوتا ہے اُسے موجود کر دیتا ہے اور یہ تعلق علم الٰہیہ یعنی حالتِ ثبوت میں قائم ہوا ہے۔ اسی لیے یہ امر خود اعیانِ ثابتہ کا مطلوب اور مسئول ہے؛ لہٰذا اس کی خلاف ورزی کسی بھی طرح ممکن نہیں۔ دارِ ہستی میں جو کچھ ہے اسی امر کے زیرِ فرمان ہے؛ خیر ہو کہ شر، طاعت ہو کہ معصیت، ایمان ہو کہ کفر، ہر چیز معنوی طور پر خداوند تعالیٰ کی مشیّت اور ارادے کو نافذ کر رہی ہے لیکن امرِ تکلیفی جو شرائعِ سماوی میں مختلف الفاظ کے ساتھ اللہ کے رسولوں کے ذریعے سے لوگوں تک پہنچا ہے، اس کی تعمیل بھی ممکن ہے اور عدمِ تعمیل بھی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اپنے اپنے اعیانِ ثابتہ کی استعداد اور اقتضاء کے مطابق بعض لوگ اس کی اطاعت کریں اور بعض اُس کی مخالفت ـــــــ البتہ یہ بات مسلّم ہے کہ امرِ تکلیفی کی اطاعت باعثِ ثواب اور لائقِ تعریف ہے جب کہ اس کی مخالفت معصیت ہے اور مذموم۔ تاہم امرِ تکوینی کی تعمیل اور عدمِ تعمیل دونوں امرِ تکوینی کے تحت ہیں اور اس کے مطابق[۳۶] ـــــــ

چونکہ ہر انسان کا کفر و ایمان، سعادت و شقاوت اور طاعت و عصیان علمِ الٰہیہ میں ازل سے طے شدہ ہے اور اُس کی ذات میں شامل ہے؛ لہٰذا یہ دیکھتے ہوئے کہ ذاتی امور میں تغیّر اور قضاء و قدر میں تبدّل ممکن نہیں ہے، یہ خیال

پیدا ہوتا ہے کہ خداوند سبحانہٗ نے کافروں پر ظلم کیا ہے اور اُنھیں اس چیز کا حکم کیا ہے جو اُن کی طاقت سے باہر ہے اور اللہ تعالیٰ اُن سے وہ شے طلب کر رہا ہے جو اُن کے ذات اور ذاتیات سے موافقت نہیں رکھتی ـــــ تاہم ابنِ عربی اُن کے مقلدین نے اس خیال کو رَدّ کیا ہے۔ اُن کے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ خداوند تعالیٰ کوئی ظالم اور خود غرض حاکم یا جابر اور مطلق العنان بادشاہ ہے جو اعیانِ ثابتہ کی استعداد، طلب، اقتضاء اور سوال[۴۷] کو یکسر نظر انداز کر کے ان کے بارے میں جو چاہتا ہے حکم جاری کر دیتا ہے، بلکہ اس کے برعکس صحیح صورتِ حال یہ ہے کہ اعیان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ہر حکم خود اُن کی استعداد، طلب، سوال اور تقاضے کے مطابق ہوتا ہے ـــــ چنانچہ خدا کی جانب سے کفّار پر کوئی ظلم نہیں ہوا، اور ان کے تقاضے کے خلاف اُن پر کوئی چیز بار نہیں کی گئی، اسی لیے اس جہت سے نہ تو اللہ تعالیٰ سے شکایت ٹھیک ہے اور نہ اُس کی ستائش، کیونکہ شکوہ وثنا، دونوں اس جہت یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کی جہت سے خود انہی کی طرف راجع ہیں ـــــ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا تو افاضۂ وجود کی جہت سے ہے کہ اُس نے اعیانِ ثابتہ کو اُن کی اپنی استعداد اور قابلیت کے مطابق ہستی کی خلعت پہنائی ہے ـــــ پس یہ عقیدہ بالکل درست ہے کہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، اُس نے اپنے بندوں پر کوئی ظلم نہیں کیا۔ بندوں پر جو ظلم ٹوٹتا ہے خود اُنھیں کی طرف سے ٹوٹتا ہے، یعنی یہ ان کی ذات کا تقاضا ہے جو اُن کے کُفر و عصیان اور ظلم و شقاوت کا سبب بنتا ہے[۴۸]۔ شیخ اکبر اللہ تعالیٰ کے عدل کو اخلاقی مفہوم کی بجائے فلسفیانہ معنی میں استعمال کرتے ہیں، یعنی اعیانِ ثابتہ کے اقتضاء کے مطابق افاضۂ وجود کی طرف میلان ـــــ اگر عدل کا کوئی اخلاقی مفہوم مقصودِ نظر ہو تو وہ عدل سلبی یا عدلِ معطّل یعنی عدمِ ظلم ہوگا، کیونکہ حقیقی عدل ایک ارادی عمل ہے اور کسی ایسی ذات کی صفت ہے جو عدل پر بھی قادر ہو اور ظلم پر بھی ـــــ چونکہ ابنِ عربی ارادۂ خداوندی کو اقتضائے اعیان

کے تابع سمجھتے ہیں اس لیے اُن کے نزدیک اپنے متعارف اور متداول معنی میں ارادے کو خدا کے ساتھ کوئی نسبت حاصل نہیں ہے ——— صحیح بات یہ ہے کہ خدا نے اپنے بندے کا خمیر کفر سے نہیں اُٹھایا کیونکہ اس طرح اُس سے ایمان کا مطالبہ کرنا صاف ظلم ہوگا، بلکہ یہ تو خود بندے کا عینِ ثابت یا اُس کی طبیعتِ وجود ہے جو اس کے کفر کا تقاضا کرتی ہے ——— اسی طرح خداوند تعالیٰ نے بندے کی سرشت کو ایک کفر ہی نہیں بلکہ ایمان سے بھی آمیخت نہیں کیا ؛ لہٰذا اگر بندے پر کوئی ظلم ہوتا ہے تو ظالم خود بندہ ہی ہے اور اگر عدل ہوتا ہے تو عادل بھی وہ خود ہے۔ اللہ تعالیٰ تو بس وجود عطا کرتا ہے اور وہ بھی بندوں کے اعیانِ ثابتہ کی استعداد اور تقاضے کے مطابق ——— چنانچہ جیسا کہ اس گفتگو کے آغاز میں عرض کیا گیا کہ اللہ کا عدل ایک فلسفیانہ مفہوم رکھتا ہے یا پھر عدلِ سلبی یعنی عدمِ ظلم سے عبارت ہے ———

---

## باب ۲

# خلقِ افعال اور جبر و قدر کا مسئلہ

اِسلامی فلسفے کے اہم مسائل میں ایک مسئلہ خلقِ افعال کا بھی ہے جس کے بارے میں بڑے مباحثے اور جھگڑے کھڑے ہوتے رہے ـــــ جھگڑا یہ ہے کہ انسان کے اِختیاری[1] افعال خود اُس کی قدرت میں ہیں اور انسان ہی اُن کا خالق ہے یا یہ افعال اللہ کے خلق کردہ اور اُس کے قبضۂ قدرت میں ہیں؟ اس نزاع میں البتہ یہ بات دونوں فریق مانتے ہیں کہ یہ افعال بندوں ہی کے افعال ہیں، خدا کے نہیں۔ مثلاً کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا یا کھانے والا اور پینے والا یا دیکھنے والا اور سُننے والا انسان ہی ہے، چاہے یہ افعال اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کردہ کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ فعل کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے جو اُسے قائم کرتا ہے نہ کہ اس کی جانب جس نے اسے ایجاد کیا ہے، جیسے کہ سفید تو وہی جسم ہے جس کی بدولت سفیدی قائم ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ جو اسے پیدا کرنے اور ظاہر کرنے والا ہے[2] ـــــ اس بحث میں متعدد اقوال پائے جاتے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:۔

### اشاعرہ کا قول:

اشعری متکلمین کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ ابداعِ مبدَعات، خلقِ مخلوقات اور احداثِ محدثات میں یگانہ ہے ـــــ اُس کے علاوہ نہ کوئی مبدَع ہے، نہ خالق اور نہ محدث۔ بنا برایں انسان کے یہ اِختیاری افعال بھی جو چاہے کفر

ایمان کی قبیل سے ہوں خواہ طاعت وعصیان کی، خدا ہی کی قدرت پر منحصر اور اسی کی مخلوق ہیں، انسان کے ساتھ ان کا تعلق لبس کسب واکتساب[3] کی سطح پر ہے جیسے خلق وایجاد سے کوئی علاقہ نہیں ــــــ یعنی بندے تو فقط اپنے افعال کا اکتساب کرتے ہیں۔ اپنے افعال کی پیدائش میں اُن کی قدرت کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ فاعلِ حقیقی تو بس خدا ہے جو قادرِ متعال اور جو چاہے سو کرنے والا ہے[4]۔ ــــــ اس عقیدے کی بنا پر معتزلہ اور امامیہ اشاعرہ کو جبریہ کہتے ہیں[5]۔ معتزلیوں اور امامیوں کی نظر میں اشاعرہ کی جبریت جہمیہ کے مقابلے میں کم شدید ہے، یعنی یہ اہل جبر تو ہیں مگر متوسّط

## جہمیہ[6] کا قول:

اس فرقے کے متکلمین انسان کے افعال کو مخلوقِ خداوند سمجھتے ہیں ــــ یہ لوگ انسان کے لیے کسی بھی قدرت کے قائل نہیں ہیں خواہ وہ خلق کرنے کی قدرت ہو خواہ فعل کی قدرت ہو اور خواہ کسب کی ــــ اشاعرہ کے برخلاف یہ جماعت انسان کے لیے کسب کا عقیدہ بھی نہیں رکھتی۔ یہ لوگ انسان سے ہر طرح کی قدرت کی نفی کرتے ہیں اور اسے جمادات کی طرح سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کے ساتھ افعال کا انتساب ایسا ہی ہے جیسا کہ جمادات کے ساتھ ہے۔ جس طرح کہ جمادات کو کوئی اختیار حاصل نہیں، پتھر کو حرکت دیں تو وہ بے اختیار حرکت کرتا ہے، اوپر اُچھالیں تو اوپر جاتا ہے، کنوئیں میں گرائیں تو تیزی سے گرتا چلا جاتا ہے۔ ان تمام امور میں پتھر خود نہ تو کوئی اختیار رکھتا ہے نہ قدرت۔ انسان کو بھی اپنے اعمال و افعال کے ساتھ یہی نسبت میسّر ہے[7] ــــ یہ گروہ جبرِ محض کا معتقد ہے۔

## معتزلہ کا قول:

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا آپ خالق ہے اور اس کے تمام افعال فقط اسی کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ اس اعتقاد کی وجہ سے انھیں قدری[8] اور تفویضی[9] کہا جاتا ہے ــــ معتزلہ کے ابتدائی علماء بندے پر خالق کے لفظ کا

اطلاق کرنے سے گریز کرتے تھے، اس کی بجائے موجد اور مخترع کہنے پر اکتفا کیا کرتے تھے۔ لیکن جب جبائی اور اُس کے متبعین نے دیکھا کہ مطلب تو ان تمام الفاظ کا ایک ہی ہے؛ یعنی نیست سے ہست کرنے والا، تو انھوں نے بندے کے لیے خالق کے لفظ کا استعمال بھی جائز کر دیا[۱۱]

## مسلمان فلاسفر اور امامی متکلمین کا قول:

تمام مسلمان فلسفی اور امامی متکلمین کے عقیدے کے مطابق انسان کا فعل بلاواسطہ تو انسان کا خلق کردہ ہے مگر بالواسطہ خدا تعالیٰ کا ــــــ مشہور فلسفی اور امامی متکلم نصیر الدین طوسی نے حدیث "لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین" کی یہی تفسیر کی ہے جس میں انھوں نے ہمارے افعال کی نسبت خود ہماری طرف کرنے کو واجب اور ضروری بتایا ہے[۱۲]

## ابنِ عربی کا قول:

باوجودیکہ ممکن کے لیے اثباتِ قدرت کی بحث میں ابن عربی نے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہے اور ان کے دعوے کو دلیل اور برہان سے خالی کہا ہے لیکن زیرِ نظر مسئلے میں ان کا میلان اشاعرہ ہی کی طرف دکھائی دیتا ہے ــــــ اس مبحث سے متعلق اپنی تحریروں میں شیخ اکبر بار بار اشاعرہ کی تائید کرتے ہیں اور بالکل صاف اور پُر زور انداز سے کہتے ہیں کہ فاعلِ حقیقی بندہ نہیں بلکہ حق تعالیٰ ہے۔ بندہ تو بس فعل کا محلِ ظہور ہے، واقعی فاعل نہیں ــــــ یہ ٹھیک ہے کہ اس کو فعل کی انجام دہی کے لیے ایک طرح کی قدرت حاصل ہے کیونکہ اُس قدرت کے بغیر وہ مکلّف نہ ہوتا لیکن یہ قدرت بھی مخلوقِ خداوندی ہے۔ پس بندہ، بندے کی قدرت اور بندے کا فعل سب کے سب اللہ کے مخلوق ہیں ــــــ

فتوحاتِ مکیہ کے پچاسویں باب میں شیخِ اکبر نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لیے قدرت پیدا کرنے کے بعد ہمیں مکلّف کیا، اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس

ہیں پاتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ اس کا بیان نہ کر پائیں، کیونکہ تحریر و تقریر اس کے اظہار سے عاجز اور قاصر ہے۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت نابود ہو جائے تو پھر ہم سرے سے مکلّف ہی نہ رہیں اور "وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کی درخواست غلط اور بے معنی ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل میں بندے کو حصّے دار بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیلِ شرعی کی رُو سے بندوں کے افعال کی نسبت بندوں ہی کی طرف کرتے ہیں لیکن جب وہ ان افعال کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کی بُنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلقاً خدا کی طرف کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف ــــــ یہ حضرات دونوں طرف سے سیدھی راہ پر ہیں[۱۳] ــــــ یہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ اس مسئلے میں ابنِ عربی معتزلہ کو غلط اور اشاعرہ کو صحیح سمجھتے ہیں۔ یہ پوری عبارت اشاعرہ کے عقیدے کی تائید ہی تو ہے ــــــ اسی کتاب میں ایک اور مقام پر اُنھوں نے صراحت سے بیان کیا ہے کہ حرکت اور تغیّر و تبدّل کا سبب حق تعالیٰ ہے، کیونکہ بندے کو اُس کے قویٰ ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قویٰ خود حق تعالیٰ کے مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے حق تعالیٰ کا عین ــــــ اس باب میں رسولوں کے ارشادات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جیساکہ ہمارے رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم نے خبر دی ہے کہ خداوند سبحانہٗ فرماتا ہے: "فاذا تقرّبَ العبدُ الیہ تعالیٰ بالنّوافل قال اللہ تعالیٰ فاذا اجبتہٗ کنتُ سمعہ ولبصرہ ویدہ" ــــــ یعنی بندے نے جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قُرب ڈھونڈ لیا اور قربِ نوافل[۱۴] کے مقام پر پہنچ گیا تو اُس گھڑی خدا تعالیٰ اُس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے ــــــ یہاں وہ قویٰ مذکور ہوئے ہیں جو بندے کے فعل اور حرکت کا باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے کہ: واللہ خلقکم وما تعملون[۱۵]" ــــــ جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا بدن بذاتِ خود عامل نہیں

ہے عمل کرنے کی صلاحیت انسان کے قویٰ میں ہے اور یہ قویٰ اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں ـــــ پس
حق تعالیٰ ہی ہے جس نے بندے کے باطن میں تصرف کیا۔ اور یہ معرفت کے
بھیدوں میں سے ایک بھید ہے، کم ہی لوگ اس کی خبر رکھتے ہیں، زیادہ تر تو
غافل ہی ہیں۔ اسی غفلت کی وجہ سے معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال
کے آپ خالق ہیں، کیونکہ یہ لوگ اپنے قویٰ سے تو واقف ہیں مگر ان قویٰ کو
قوت دینے والے سے بے خبر[16] ـــــ فتوحات ہی میں ایک مقام پر جہاں "مسح"
کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، ابنِ عربیؒ اسی آیۂ مبارکہ سے استدلال کرتے
ہیں اور صاف کہتے ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں اگرچہ ایک
اعتبار سے ہماری طرف منسوب ہیں[17] ـــــ اسی طرح ایک جگہ صاحبانِ اختصاص
اہل اللہ کے عقائد بیان کرتے ہوئے شیخ اکبر کسب پر گفتگو کرتے ہیں اور اس کی
یہ تعریف متعین کرتے ہیں: "کسی خاص فعل کے ساتھ وجودِ ممکن کا ارادہ متعلق
ہوتا ہے، اس تعلق کے قائم ہو جانے کی صورت میں قدرتِ الٰہیہ اس فعل کو
وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لیے کسب کا نام دیا جاتا ہے[18] ـــــ جیسا کہ
ہم نے دیکھا کسب کی یہ تعریف وہی ہے جو اشاعرہ کرتے ہیں اور ابنِ عربی کی
اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسب کے عقیدے کو صحیح اور درست
سمجھتے ہیں اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں ـــــ"

ان عبارات کے علاوہ بھی ابنِ عربی کی کتابوں میں مختلف مواقع پر اسی طرح کے
متعدد اقوال نظر آتے ہیں جو کسب و خلق کے مسئلے میں اشاعرہ کی طرف اُن کے میلان
کو ظاہر کرتے ہیں[19] ـــــ لیکن اس کے باوجود یہ نکتہ پیش نگاہ رہنا چاہیے کہ ابنِ عربی
اپنے اصولِ معرفت کے تقاضوں کے بموجب اس مسئلے میں اشاعرہ سے زیادہ افراط
کا مظاہرہ کرتے ہیں، مثلاً وہ اشاعرہ کے برخلاف انسان سے قدرت کی کھلم کھلا نفی
کرتے ہیں اور مخلوق کو محض پتلیاں سمجھتے ہیں جو آلات سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہیں جیسا کہ
ایک جگہ بیان کرتے ہیں: "جیسے کہ پتلیوں کے تماشے میں جب پتلیاں ہلتی بولتی نظر

آتی ہیں تو ناسمجھ بچے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ہلنا اور بولنا خود پتلیوں کا عمل ہے، اسی لیے وہ اس تماشے میں مگن رہتے ہیں اوران حرکتوں اور آوازوں سے محظوظ ہوتے ہیں؛ حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ دانا اور عاقل لوگ بخوبی بوجھ لیتے ہیں کہ یہ تو بس ایک کھیل ہے اور پتلیاں محض آلات ۔۔۔۔۔ اگرچہ غافل اور بے خبر لوگ ان بچوں کی طرح انسانوں کو فاعل اور محرک سمجھتے ہیں لیکن حق تعالیٰ کا علم رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ فی الواقع تو فاعل اور محرک خداوند تعالیٰ ہی ہے اور خلق کی حیثیت اُس کے فعل کے آلات کی سی ہے۔ اس کے علاوہ جاننے والے یہ بھی جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ تماشا اس لیے ترتیب دیا ہے کہ لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہو جائیں کہ یہ عالم خدا کے ساتھ وہ نسبت رکھتا ہے جو پتلیوں کی حرکت اپنے محرک کے ساتھ [۲۵] ۔۔۔۔۔ ظاہر ہے کہ خلق سے قدرت کی نفی اور خالق کی طرف اس کے افعال کے استناد میں اشاعرہ نے اس قدر اصرار نہیں کیا اور نہ ایسی شدت اور سرگرمی دکھائی۔ حق یہ ہے کہ اس مسئلے میں ابنِ عربی کا عقیدہ اشاعرہ کے مقابلے میں جہمیہ سے زیادہ مماثلت رکھتا ہے۔

## جبر و اختیار

جبر و اختیار کا مسئلہ جس پر جبر و تفویض اور جبر و قدر کے عنوان کے تحت تھوڑی سی گفتگو ہو چکی ہے، حکمتِ اسلامی کے اُن بڑے مسائل میں سے ایک ہے جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہیں ۔۔۔۔۔ یہ مسئلہ ہر زمانے کے اہلِ فکر و عقل کی توجہ اپنی طرف کھینچتا رہا۔ ہر دور میں اس پر بہت فکر کی گئی، اس کے بارے میں باتیں کی گئیں اور مقالات اور رسالے لکھے گئے۔ اہلِ فن اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایجاز و اختصار کو ملحوظ رکھنے کے باوجود یہ مسئلہ پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے ۔۔۔۔۔ فی الحال ہم بھی اس خیال میں نہیں ہیں کہ اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی جائے اور اس مسئلے میں مختلف اقوال اور دلائل کی چھان پھٹک کی جائے۔ یہ کام اس کتاب کی سمائی سے باہر ہے؛ البتہ اس مسئلے میں اجمالاً ہی سہی مگر ابنِ عربی کے عقائد کا بیان ضروری ہے۔ ہم اپنے

معمول کے مطابق پہلے جبر و اختیار کے بحث کے بارے میں نہایت اختصار کے ساتھ کچھ ابتدائی تعارفی باتیں تحریر کریں گے تاکہ پڑھنے والوں کو اس مسئلے کی کچھ نہ کچھ واقفیت حاصل ہو جائے اور جبر و قدر کے بارے میں اُن کے ذہنوں میں ایک دھندلا اور مبہم سا ہی سہی مگر ایسا تصور پیدا ہو جائے جو اس مسئلے میں ابنِ عربی کے خیالات کی تفہیم میں پس منظر کا کام دے ——

لغت میں جبر کا لفظ زیادہ تر ان معانی میں آتا ہے: ٹوٹی ہوئی چیز کو پھر سے جوڑنے کے لیے ان کے ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، توڑ کا جوڑ، کسی کی حالت اچھی کرنا، کسی کو زبردستی کسی کام پر لگانا اور اچھے بُرے کام کو اللہ کی طرف سے سمجھنا[۲۱] اسی طرح اختیار بھی کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے جن میں سے چند یہ ہیں: انتخاب کرنا، کسی چیز کو دوسری چیز پر ترجیح اور فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کرنا[۲۲] ——

اہلِ کلام کی اصطلاح میں جبر کا مطلب ہے انسان کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا۔ جبر کا یہ مفہوم قدر اور تفویض کے برعکس ہے۔ قدر انسان کے فعل کی نسبت انسان کی اپنی قدرت کی طرف کرنے کو کہتے ہیں اور تفویض اس عقیدے پر دلالت کرتی ہے کہ خدا نے انسان کو فعل کی قدرت عطا کی ہے اور اس کے افعال کا معاملہ خود اسی کو سونپ دیا ہے۔ اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جبر کا عقیدہ بندوں کے فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں اس قدر غلو اور افراط کا شکار ہے کہ اس کے نتیجے میں بندوں سے فعل، قدرت، ارادہ اور اختیار کی بالکل نفی ہو جاتی ہے اور ان کے ساتھ خود ان کے افعال کی نسبت بس اتنی ہی رہ جاتی ہے جتنی کہ جمادات اور اُن کے افعال کے بیچ پائی جاتی ہے، یعنی محض مجازی اور اعتباری —— دوسری طرف قدر و تفویض کا بھی یہی حال ہے۔ یہاں بھی افراط اپنی حد کو پہنچی ہوئی ہے —— اس عقیدے پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بندہ بلا شرکتِ غیرے اپنے افعال کا خالق

ہے اور اس معاملے میں خدا کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے ـــــــ

اسلام کے کلامی اسکولوں میں معتزلہ قدری، جہمیہ خالص جبری اور اشاعرہ متوسط جبری ہیں[۲۳] جب کہ امامیہ "امر بین الامرین" کے قائل ہیں۔ بعض صوفیہ بھی جبر محض کا عقیدہ رکھتے تھے جس کا انھوں نے برملا اظہار بھی کیا[۲۴] ـــــــ جبر، اختیار بمعنی بے روک انتخاب کے متوازی بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا کرنا اور نہ کرنا انسان کی خواہش پر موقوف ہو، یعنی چاہے تو کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے، اس صورت میں انسان مختار ہوگا ـــــــ لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں کسی اور کی مرضی پر منحصر ہوں یا اُن کا وقوع کسی اور سبب سے ہو، یعنی فعل کا صدور یا عدم صدور اس کے چاہنے نہ چاہنے کا پابند نہ ہو تو اس حال میں انسان مجبور ہوگا۔ مختصر یہ کہ جبر کا استعمال زیادہ تر دو معنوں میں ہوتا آیا ہے: (۱) معلول پر علّت کے احکام کا جاری اور مرتّب ہونا واجب ہے۔ اسے جبر علّی اور جبر علمی بھی کہا جاتا ہے ـــــــ (۲) سرنوشت اور تقدیر ـــــــ اس مسئلے پر آگے چل کر ابن عربی کے عقائد بیان کرتے ہوئے موقع مقام کی مناسبت سے ان کی طرف اشارے کرتے جائیں گے ـــــــ

ابن عربیؒ کے یہاں جبر کے دو معنی پائے جاتے ہیں (۱) وجودِ ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اُس کا فاعل ہونا ممتنع ہو[۲۵] ـــــــ (۲) اعیان کی ذاتی اور غیر متغیر استعداد اور اقتضا[۲۶] ـــــــ وہ انسان کے لیے جبر کے پہلے معنی کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحتِ افعال کے منافی ہے۔ یہ بات لائق توجہ ہے کہ ابن عربی اس طرح کے جبر کو فقط انسان ہی میں نہیں بلکہ دیگر تمام ممکنات میں بھی تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ ان کی تعریف کے مطابق جبر کے مفہوم کا تحقق دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے: (۱) فاعل کی ذات سے فعل کے تصوّر کا امکان (۲) فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ امتناع کا مفہوم متحقّق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے ـــــــ ابن عربیؒ

کے نزدیک ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل متصوّر ہے اور نہ فعل[۷۷]؛ لہٰذا انسان سمیت کوئی بھی موجودِ ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے ——— وہ جبر کی نفی کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی فاعلیّت کو اصولاً ناقابلِ تصوّر جانتے ہیں۔ انسان کے تئیں اس معنیٰ میں جبر اور فعل دونوں کا انکار ابن عربیؒ کے عرفانی اصولوں سے پوری مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ جیسا کہ قبلاً بیان ہو چکا ہے کہ وہ انسان کو جمادات کی طرح آلے سے زیادہ نہیں سمجھتے۔ اُن کے نزدیک موجودات کو جو وجود حاصل ہے وہ تو انہیں کے احوال اور استعداد کا اقتضا ہے نہ کہ کچھ اور ——— لیکن اس مقام پر دو جہتوں سے ابنِ عربی پر جرح کی جا سکتی ہے ——— اوّل تو یہ کہ وہ ایک ہی عبارت میں مختلف باتیں کرتے ہیں۔ پہلے تو انسان سے جبر کی نفی کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جبر بندے کے فعل کی صحت کے منافی ہے مگر پھر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ بندے کے اندر فعل کا وجود ہی ناقابلِ تصوّر ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر انسان جمادات کی طرح محض ایک آلے کی حیثیت رکھتا ہے تو اُس کے سلسلے میں جبر کی نفی کیسی؟ اور اگر انسان کے اندر فعل کا وجود ہی نہیں ہے اور ہے بھی تو خود اس کی ذات کا تقاضا ہے جس کے خلاف اُسے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تو پھر اس صورت میں انسان کے لیے ایک خاص اختیار اور آزادی کا اثبات علمی اور اخلاقی اعتبار سے کیا قدر و قیمت اور فائدہ رکھتا ہے؟ آیا آلۂ قتل بننے والے پتّھر کو سزا دی جا سکتی ہے؟ آگ اگر اپنے اقتضائے ذات کی بناء پر کسی کو جلا دے تو کیا اس بات پر اسے مجرم گردانا معقول ہوگا؟ اب یہاں سننے کی بات یہ ہے کہ ابنِ عربیؒ جبر کی اس صورت کی نفی کرنے کے بعد یہ بھی چاہتے ہیں کہ انسان کو صاحبِ ارادہ اور صاحبِ تمکّن بھی بنایا جائے۔ تمکّن کا اثبات کرتے ہوئے جسے وہ ہماری رائے میں ارادے سے متعلّق کرتے ہیں، شیخِ اکبر وجدان سے سند پکڑتے ہیں، جیسا کہ ایک جگہ لکھتے ہیں: "ہر انسان اپنے نفس میں خود کو مکلّف پاتا ہے اور تمکّن کے بغیر مکلّف ہونا درست نہیں ——— اللہ تعالیٰ کا یہ

قول جس میں وہ فرماتا ہے: "ولا یکلف نفساً الا وسعھا"[۲۸] اسی تمکن کی طرف دلالت کرتا ہے ــــــ یعنی اس آیت میں "وسع" "بمعنی تمکن" آیا ہے۔ پس انسان میں فعل کی سکت اور سہار یعنی تمکن موجود ہے؛ البتہ یہ مسئلہ دوسرا ہے کہ تمکن ارادے کی طرف راجع ہے یا قدرت کی طرف یا ان دونوں کی طرف، یا پھر اس کا مرجع ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے، کیونکہ یہ ایک عقلی مسئلہ ہے؛ لہٰذا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی نہیں بلکہ ہر عقلی مسئلے میں اختلاف تو ہوتا ہی ہے، کیونکہ لوگوں کی نظر از روئے فطرت مختلف ہوتی ہے۔ فقط کشف کے راستے سے یہ اختلاف آسانی سے رفع ہو سکتا ہے[۲۹]"

جیساکہ یہ بات سامنے آ گئی کہ ابن عربی جبر کا انکار کرتے ہیں مگر صرف پہلے معنی میں، مفہوم ثانی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، انھوں نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اپنے اس عقیدے کی تصریح کر دی ہے۔ اس کے علاوہ یہاں تک خاص خاص عرفانی اور عقلی مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الٰہی، قضا و قدر اور خلق افعال کے بارے میں ابن عربی کے افکار و عقائد کا جتنا کچھ بیان ہو چکا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہ جبر کو نہ صرف اس معنی میں مانتے ہیں، بلکہ یہ جبر ان کی مابعد الطبیعیات کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے جو متغیر ہے، ازلی ہے اور ابد تک اسی طرح جاری و ساری ہے۔ انسان ہو یا غیر انسان کسی کو اس سے مفر نہیں، حتیٰ کہ خدا کو بھی ــــــ البتہ جیساکہ اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے، کہ یہ جبر اسی طرح پہلے معنی والے جبر سے مختلف ہے جس طرح کہ علّی اور علمی یا بالفاظ دیگر میکانیکی جبر سے، کیونکہ میکانکی جبر کی بنیاد مادی علل کے سلسلے اور اس اصول پر قائم ہے جس کی رو سے معلول علت سے تجاوز نہیں کر سکتا یعنی معلول کا علت پر مرتب ہونا واجب ہے۔ ابن عربی جس جبر کو قبول کرتے ہیں اس کی اساس اشیاء کی ذاتی استعداد اور اقتضا پر ہے جسے اصطلاحاً جبر ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ

تاہم یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ خلق افعال کے مسئلے میں اشاعرہ بلکہ جہمیہ تک کا ہم عقیدہ ہونے کے باوجود شیخ اکبر کا معتقدہ جبر اشاعرہ اور جہمیہ سے بالکل مختلف ہے۔ اشاعرہ گو بندوں کے افعال کو اللہ کا خلق کردہ مانتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بندوں کے لیے قدرت اور اس قدرت کے اثر کے قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے نزدیک یہ اثر فقط اکتساب تک محدود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ انسان میں قدرت خالقہ کی موجودگی کا انکار کرتے ہیں مگر قدرت کاسبہ کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں، مگر ابن عربیؒ انسان کی قدرت اور تمکن کا بیان کرنے کے باوجود اس قدرت کے اثر کے قائل نہیں معلوم ہوتے۔ کیونکہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، وہ انسان کو جمادات کی طرح محض ایک آلہ جانتے ہیں، اس سے زیادہ کچھ بھی نہیں بلکہ کہیں کہیں تو وہ انسان کے لیے قدرت کے اثبات کو دعویٰ بلا دلیل گردانتے ہیں ۔۔۔۔ جہمیہ بھی اگرچہ انسان کے لیے خلق اور کسب دونوں کی قدرت کے منکر ہیں اور ابن عربی کی طرح اسے جمادات سے بڑھ کر کچھ نہیں سمجھتے، لیکن یہ لوگ بھی اشاعرہ اور تمام مسلمان متکلمین کی طرح خالق اور مخلوق کے بیچ فرق کرتے ہیں یعنی خلق اور خالق کو حقیقتاً دو سمجھتے ہیں نہ کہ اعتباراً ۔۔۔۔ اور صرف مخلوق کے لیے اس طرح کے جبر کے قائل ہیں جو بندوں کے افعال کی صحت، عذاب و ثواب اور سماوی ادیان اور آسمانی شریعتوں کی نفی نہ کرے۔ جہمیہ بھی حق تعالیٰ کو ایسے امور سے منزہ مانتے ہیں ۔۔۔۔ تاہم ابن عربی خلق اور خالق کی وحدت کے قائل ہیں اور جیسا کہ اسی کتاب میں بارہا بیان ہو چکا ہے کہ وہ حق کو خلق اور خلق کو حق کہتے ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام افعال مثلاً کھانے پینے، سننے بولنے وغیرہ کا فاعل ہی نہیں بلکہ اُسے سر کھانے والے، پینے والے، سننے والے اور بولنے والے کی صورت میں ظاہر اور جلوہ گر سمجھتے ہیں ۔۔۔۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ابن عربی کے نزدیک عالم ہستی میں نہ کوئی سننے والا ہے اور نہ کوئی بولنے والا مگر اللہ ۔۔۔۔ اور جہاں کہیں وہ ان دونوں کے درمیان امتیاز قائم کرتے

ہیں تو وہاں بھی یہ بتا دیتے ہیں کہ یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے۔ وہ جبر جو اُن کے عرفانی اصول کا لازمی نتیجہ ہے۔ وہ جبرِ ذاتی ہے یعنی ہر موجود کی ذات کا مقتضا، اور اس کے علاوہ وہ ایک ہمہ گیر اصول ہے جو صرف خلق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کارفرما ہے۔ نہ حق اس کے احاطے سے باہر ہے اور نہ خلق ــــ جیساکہ پہلے مذکور ہوا کہ شیخ کے عقیدے کے مطابق اپنی ذات کے بارے میں خدا کا علم مقامِ واحدیت میں اعیان کے ظہورِ علمی کا باعث ہوا جسے اصطلاح میں ثبوت کہتے ہیں اور چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے جو غیر متغیر ہے، لہٰذا تمام اعیان اپنی سی استعداد کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے مختلف احکام کا تقاضا کرتے ہیں اور یہ حق تعالیٰ کی ذمے داری ہے کہ ان کے مطلوبہ احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا کرے ــــ چونکہ یہ استعداد اور قابلیت اعیان کی ذات کا حصّہ ہے اور غیر مخلوق ہے، اس میں کسی طرح کا تغیّر و تبدّل نہیں پایا جاتا اور خود اللہ تعالیٰ بھی اسے دگرگوں نہیں کرتا کیونکہ تغیّرِ ذاتی محال ہے اور امرِ الٰہی محال کے ساتھ تعلق نہیں پیدا کرتا، لہٰذا کسی بھی موجود کو ان احکام سے مفر اور چھٹکارا نہیں جنھیں اصطلاحاً قضاء و قدر کہا جاتا ہے ــــ اس ساری گفتگو سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ بلا روک ٹوک انتخاب کے معنوں میں اختیار نہ فقط مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق کے لیے بھی معدوم ہے، بس ایک جبر ہے جو ہستی کے تمام گوشوں کو اپنی زبردست پکڑ میں لیے ہوئے ہے ــــــ الشاعر اللہ و اثر میں ابنِ عربی نے نہایت بے باکی کے ساتھ بالکل کھل کر خدا سے اختیار کو سلب کر لیا ہے، لہٰذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط وجوب اور استحالہ میں منحصر بتایا ہے[۳۲] ــــ ابنِ عربی کا جبر جس طرح اشاعرہ کے علمی اور دینی جبر سے الگ ہے، اسی طرح جبر بمعنی سرنوشت اور تقدیر سے بھی مختلف ہے، کیونکہ سرنوشت اور تقدیر کو اس معنی میں لیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی تخلیق سے پہلے ہی ان کا آغاز و انجام اور اُن کے اعمال و افعال اس طرح

مقید کر دیئے ہیں کہ اب رہائی کی نہ کوئی صورت ہے نہ کوئی ذریعہ ——— ابن عربی جس جبر کا اثبات کرتے ہیں، اس کے برخلاف جبر کی اس تعریف میں، جیسا کہ ہم نے دیکھا: دو باتیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں (۱) بندوں کی تقدیر بنانے والا خدا ایسا خود مختار اور مطلق العنان حاکم ہے کہ مخلوق کے ذاتی اقتضاء اور استعداد اور ان کی طلب اور تقاضے پر توجہ دیے بغیر جو چاہتا ہے سو حکم کرتا ہے ——— (۲) خدا خود اس حکم کا تابع اور اس جبر کا پابند نہیں کیونکہ وہ تو ایسا زبردست ہے کہ جو چاہے سو کرتا ہے، ہر چیز اس کے قبضۂ قدرت میں ہے اور اُسی کے حکم کے تحت ہے، وہ خود کسی حکم کا محکوم اور کسی اصول اور ضابطے کا پابند نہیں۔

---

# باب ۸

## عالم اور حق تعالیٰ کے ساتھ اُس کا تعلق

لام پر زبر کے ساتھ عالم از روئے لغت علامت سے ماخوذ ہے اور اس چیز کا اسم ہے جس کے وسیلے سے کوئی دوسری شے پہچانی اور جانی جائے، جیسے کہ تاء پر زبر کے ساتھ خاتم وہ اسم شے ہے جس کے ذریعے سے وہ چیز اختتام کو پہنچے۔ تاہم علمائے الہیات اور اہلِ معرفت، جن میں ابنِ عربی اور اُن کے پیرو بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ عالم یعنی انسانِ کبیر جمیع ماسوی اللہ سے عبارت ہے۔ فتوحات میں آیا ہے کہ: "إنّ العالم عبارة عن كل ماسوى الله وليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم توجد فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العالم لواجب الوجود لذاته" — جیسا کہ اس عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ یہ تمام موجودات حق تعالیٰ کی پہچان کا باعث اور اس کی علامت ہیں، البتہ ذاتی جہت سے نہیں، بلکہ اسماء و صفات کی جہت سے ——— یعنی امورِ عالم میں سے ہر امر کے ذریعے کوئی ایک اسمِ الٰہی پہچان میں آتا ہے کیونکہ ہر امر اسمائے الٰہیہ میں سے کسی خاص اسم کا مظہر ہے، مثلاً حقیقی انواع و اجناس اسمائے کُلّی کے مظاہر ہیں، عقلِ اوّل حقائقِ عالم کے تمام کُلّیات اور اُن کی صورتوں میں اجمالاً شامل ہونے کی جہت سے ایک کُلّی عالم ہے جو "الرحمٰن" کا مظہر ہے، نفسِ کُلّی عقلِ اوّل سے متعلق امور کی تمام جزئیات پر تفصیلاً مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کُلّی عالم ہے جو "الرحیم" کا مظہر ہے

اور انسانِ کامل جو ان تمام امور کا جامع ہے ـــــ اپنے مرتبۂ روح میں اجمالاً اور مرتبۂ قلب میں تفصیلاً ـــــ ایک کُلّی عالم ہے جو اسمِ "اللہ" کا مظہر ہے۔ "اللہ" تمام اسماء کو جامع ہے اور چونکہ عالم کا ہر ایک امر کسی نہ کسی اسمِ الٰہی کا مظہر اور اس کی علامت ہے اور ہر اسم ذات سے نسبت رکھنے کی بناء پر اپنے تئیں کل اسماء کو سموئے ہوئے ہے، لہٰذا اس جہت سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم کی ہر چیز انفرادی طور پر بھی تمام ہی اسماء کی علامت اور نشانی ہے[۹]

اس سے پہلے بھی کئی مواقع پر بیان کیا جا چکا ہے کہ ابنِ عربی کے وحدت الوجود میں حق تعالیٰ اور عالم کا وجود ایک ہے اور عین ہمہ دگر، لیکن ایک اور اعتبار سے یہ دونوں آپس میں غیر ہیں ـــــ اعیان اور ممکنات کے مظاہر میں حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے وسیلے سے تجلّی فرما ہونے کی جہت سے خود ہی عالم ہے، مگر اپنی ذات کے اعتبار سے جو تمام اوصاف اور نسبتوں سے مجرّد اور منزّہ ہے، حق تعالیٰ عالم کا غیر ہے اور اس سے ماوراء۔ اسی بناء پر حق کے مقابل خلق یعنی عالم میں معنی پیدا ہوتے ہیں ـــــ اسی لیے جب حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و صفات پر گفتگو ہوتی ہے تو لامحالہ عالم اور اُس کے اوضاع و خصوصیات کے مباحث بھی بیچ میں آ جاتے ہیں کیونکہ عالم اور اس کے تمام امور اسمائے الٰہیہ کے مظاہر ہی تو ہیں، جیسا کہ ابھی مذکور ہوا کہ ایک اعتبار سے حق اور خلق میں تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے۔ شیخ نے اس تقابل کو طرح طرح کی صورتوں اور قسم قسم کی مثالوں سے نمایاں کیا ہے۔

ان میں سے ایک مثال سایہ اور صاحبِ سایہ کی ہے ـــــ جس طرح سایہ بذاتِ خود معدوم ہے مگر کسی شخص یا شے کی نسبت اور وسیلے سے موجود ہو جاتا ہے، اسی طرح ماسوی الحق جسے عالم کہتے ہیں، فی نفسہٖ معدوم ہے لیکن حق تعالیٰ کے وسیلے سے موجود ـــــ جیسا کہ فصوص میں ہے: "اِعلم انّ المقول علیہ سوی الحق او مسمّی العالم ھو بالنسبۃ الی الحق کالظّل للشخص وھو ظل اللہ وھو عین نسبۃ الوجود الی العالم لانّ الظّل موجود بلا شک فی الحس۔

کاشانی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ظلّ کا وجود ان شرائط سے مشروط ہے :۔

۱۔ کسی شخص کا وجود جس کے ساتھ ظلّ متّصل ہو۔

۲۔ ظرف یا محل جہاں ظلّ کا وقوع ہو سکے۔

۳۔ نور جس کے وسیلے سے ظلّ الگ پہچانا جائے۔

عالم کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ یہاں شخص حق تعالیٰ کے موجودِ مطلق سے، محل اعیانِ ممکنات سے جو مظاہرِ حق ہیں اور نور اسم "اللّٰہ" کے ظہور لعینی اسم الظاہر سے عبارت ہے ــــــ پس اگر اعیان جو حق تعالیٰ کے مظاہر ہیں موجود نہ ہوں یا ذاتِ حق سے وجود اور ظہور کا نور نزول نہ کرے یا پھر عالم جو اصطلاحاً وجودِ اضافی ہے حق تعالیٰ کے وجود لعینی وجودِ مطلق سے متّصل نہ ہو تو عالم کے تئیں نہ کوئی معنی ہو اور نہ وجود۔ عالم ظلّ اللّٰہ ہے اور ظلّ کا تحقق مذکورہ شرائط سے وابستہ ہے ــــــ یہاں اس نکتے کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح عالمِ محسوسات میں سایہ صاحبِ سایہ کے ساتھ جُڑا ہُوا ہے، سایہ کو صاحب سایہ سے جدا کرنا محال ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کے وجود اور ظہور کا نور جو اعیانِ ممکنات لعینی عالم پر پھیلا ہوا ہے، حق کے ساتھ متّصل ہے۔ اسے بھی حق سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں مگر اتصال کی ان دونوں صورتوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ محسوسات کے دائرے میں صاحبِ سایہ کے ساتھ سائے کا اتصال دوئی اور اثنینیت پر دلالت کرتا ہے، لیکن عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو وجودی اتصال حاصل ہے، وہ احدیت کا حکم کرتا ہے کیونکہ یہ اتصال اُس اتصال کی نوع سے ہے جو مقید اور مطلق میں پایا جاتا ہے ــــــ لعینی مقید بھی مطلق ہی ہے، جسے ایک خصوصیت کے اضافے نے مقید بنا دیا ہے[۱]

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابنِ عربی اور ان کے مقلّدین کے نزدیک حق و خلق کا تقابل اعتباری ہے مگر سایہ اور صاحبِ سایہ کا حقیقی ــــــ

**عالم خیال ہے بلکہ خیال اندر خیال**

ابن عربی کا عرفانی فلسفہ اس بنیاد پر کھڑا ہوا ہے کہ وجود حقیقی جو قائم بالذات ہے، وجود حق میں منحصر ہے جب کہ عالم کا وجود مجازی، اضافی، اعتباری اور ظلی ہے یعنی وجود حق کا ظل اور اس سے وابستہ ——— اسی لیے عالم اور وجود عالم اپنی ذات میں ناپائیدار ہے یعنی بالفاظ دیگر وہم و خیال ——— شیخ اکبرؒ عالم کو اس اعتبار سے خیال سمجھتے ہیں کہ ان کی نظر میں خیال ہر حالت میں متبدل اور ہر صورت میں ظہور سے عبارت ہے اور چونکہ ان کے عرفانی اصولوں کے مطابق عالم بھی ہمیشہ تبدل و تغیر اور حرکت و انتقال کی حالت میں ہے لہٰذا یہ بھی خیال ہے۔ کبھی وہ خیال کو اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز کو دوسری صورتوں میں دکھاتا ہے۔ تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ وہ دوسری صورت بھی دراصل وہی چیز ہے، اس کی غیر نہیں، اسی بات کے پیش نظر وہ کہتے ہیں کہ وہ لوگ جو جہل کے اندھیرے حجاب میں محجوب اور حقیقی عرفان کے نور سے محروم ہیں، اس تخیل سے دوچار اور اس توہم میں گرفتار ہیں کہ عالم کا وجود حقیقی ہے جو قائم بالذات ہے اور حق تعالیٰ سے جدا۔ یہ بات خلاف حقیقت ہے کیونکہ اگر غور سے دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے جو اعیان کے مظاہر اور ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے ——— شیخ کے اس قول سے پتہ چلا کہ خیال سے ان کی مراد وہ فضول اور بے بنیاد خیال نہیں ہے جو ایک طرح کا مرض ہے اور نہ وہ خیال جو فلاسفہ کی اصطلاح میں حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اسی طرح شیخ نے اسے عالم خیال کے معنی میں بھی نہیں برتا جو حضرات خمسہ میں سے ایک ہے بلکہ ان کے یہاں خیال ایک وسیع فلسفیانہ مفہوم میں استعمال ہوا ہے جو وجود کی تمام حالتوں اور سارے دائروں کو محیط ہے ——— وجودی حقائق اپنی صورتوں کے ساتھ خیال میں ظاہر ہوتے ہیں اور وہ صورتیں بھی متغیر ہوتی رہتی ہیں۔ بنا بریں وہ تمام امور خیال کی ذیل میں آتے ہیں جو عقل و حس میں گوناگوں صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں اور پھر ان کے حقائق جاننے کے لیے ان کی

تاویل اور تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے ــــ خیال کی اسی تعبیر کی بنیاد پر وہ حیات کو بھی خواب و خیال بلکہ خیال اندر خیال کہتے ہیں اور حقیقی وجود کو جو ازلی اور غیر متغیر ہے خدا کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں ــــ جیسا کہ پہلے بھی اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ شیخ صرف عالم کے خیال ہونے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ اس بات کو دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ وجود کونی خیال اندر خیال ہے۔ ان کے نزدیک عالم کا وجود جس میں ہمارا وجود بھی شامل ہے اور ہمارے قوائے ادراک فقط ظل اور خیال ہیں ــــ نیز وہ چیزیں جو ہمارے ادراک کا حصہ ہیں، وجود اضافی رکھتی ہیں اور قائم بالذات نہیں ہیں، اس لیے وہ بھی محض پیداوار وہم ہیں ــــ ایسی صورت حال میں یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ وجود کونی جو ہمارے ادراک کا موضوع ہے، خیال اندر خیال ہے، بالفاظ دیگر شیخ فصوص الحکم کی اس عبارت میں یہی مفہوم بیان ہوا ہے: "فاعلم انک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیہ لیس انا خیال فالوجود کلہ خیال فی خیال" ــــ جب یہ طے ہو گیا کہ وجود عالم حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اور وجود حقیقی فقط وجود حق ہے تو جان لے کہ تو اور تیرے قوائے ادراک اسی طرح تیرے ادراک میں آنے والی تمام چیزیں جنہیں تو اپنے آپ سے الگ سمجھتا ہے، خیال ہیں۔ اس لیے سب کا وجود خیال در خیال ہے۔ خیال اول سے سارا عالم اور وجود ظلی مراد ہے جب کہ خیال ثانی سے تو اور تیرے تمام قوائے ادراک ــــ

اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ ابن عربی عالم کو خواب و خیال، وہم و گمان اور مجازی، ظلی اور اعتباری وجود سمجھتے ہیں، ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ خواب، خواب پریشان، یہ خیال، خیال لغو، یہ وہم، وہم بیہودہ ہے اور نتیجتاً یہ ظلی اور اضافی وجود بکھری ہوئی، بیکار، لغو اور بے بنیاد ہے؟ اور کیا اس سے بالکل دستبردار ہو جانا چاہیے اور اسے چھوڑ دینا چاہیے؟ یا پھر اس خواب کی کوئی تعبیر، اس خیال کی کوئی اساس، اس مجاز کی کوئی حقیقت اور اس ظل کی کوئی اصل موجود ہے؟ عالم میں حق [illegible]

کے ظہور اور عالم کی مظہریت کے باب میں ابن عربی کے جو عقائد بیان ہو چکے ہیں اُن کے علاوہ بھی شیخ کے یہاں کئی مقامات پہ وضاحت اور صراحت سے نظر آتا ہے کہ اس عالم کا ظلّی اور مجازی وجود ایک وجودِ حقیقی کا مظہر اور علامت ہے۔ اس عالم میں پائے جانے والے تمام وجود حق تعالیٰ کے وجود کی نشانیاں ہیں جس طرح ہم اپنے خوابوں کی تعبیر کرتے ہیں اسی طرح ایک صحیح منہاج پر ہمیں اس متعارف واقعیت کی تعبیر و تفسیر کرنی چاہیے جو درحقیقت خواب و خیال اور وہم و گمان ہے۔ یوں ہم اس عالم کے امور کی وہ حقیقت پا سکتے ہیں جو ان تمام دکھاووں، خیالوں اور خوابوں سے ماوراء ہے ــــ ایک حدیثِ نبوی ہے: "النّاس نیامٌ فاذا ماتوا انتبھوا" ــــ اس کی تفسیر میں وہ اپنا یہ الہام بیان کرتے ہیں کہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس حدیث کے ذریعے ہمیں خبردار کیا ہے کہ آدمی اس دُنیا اور دنیا کی زندگی میں جو کچھ دیکھتا ہے وہ سونے والے کے خواب کی طرح ہے اور خیال ہے، لہٰذا اس کی تاویل و تعبیر ضروری ہے۔ فصوص میں آیا ہے: "ولمّا قال علیہ السّلام النّاس نیامٌ فاذا ماتوا انتبھوا نبّہ علی انّہ کلّ مایراہ الانسان فی حیاتہ الدنیا انّما ھو بمنزلۃ الرّؤیا للنائم: خیال فلابد من تاویلہ ــــ انّما الکون خیال و ھو حقّ فی الحقیقۃ۔ والذی یفھم ھذا حاز اسرار الطریقۃ" ــــ کاشانی اپنی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مضمون اور معنی یہ ہے کہ حیات نیند ہے اور تمام محسوسات اور مشہودات سونے والے کے خواب کی طرح محض خیال ہیں۔ جس طرح خواب کے معانی خیال میں متمثّل اور مجسّم ہوتے ہیں جو تاویل کے محتاج ہیں اسی طرح وہ تمام امور جو اس عالم میں ہمارے لیے متمثّل اور مجسّم ہیں اپنے اندر ایسے معانی اور حقائق رکھتے ہیں جن کا تمثّل اور تجسیم اولاً عالم مثال اور اس کے بعد عالم حس میں ہوئی ہے، اسی لیے اہلِ ذوق و شہود ان ظواہر سے گزر جاتے ہیں اور ان معانی و حقائق تک پہنچتے ہیں ــــ ہم اس عالم میں جن صورتوں، ہیئتوں اور احوال کا مشاہدہ کرتے

ہیں وہ دراصل ان معقول معانی، حقائق اور شکلوں کی نشانیاں اور مثالیں ہیں جو ازلی ہیں؛
پس ان صور و اشکال کی جہت سے کائنات خیال ہے لیکن خیال جو مظہرِ حقیقت ہے
اور حقیقت وجودِ حق تعالیٰ ہے جو ان صورتوں میں ظاہر ہوا ہے[۱۸] ——— فتوحات
میں بھی ابنِ عربی نے اس امر کو کھولا ہے۔ لکھتے ہیں کہ انسان دو حالتوں کا مجموعہ
ہے خواب اور بیداری۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لیے ایک خاص ادراک
مقرر کر رکھا ہے جس کے وسیلے سے چیزیں جانی جاتی ہیں۔ بیداری کے ساتھ مخصوص
ادراک کو حِس اور خواب کے ساتھ مخصوص ادراک کو حِسِ مشترک کہا جاتا ہے۔ لوگوں کی عادت ہے کہ حِس میں آنے والی
چیزوں کو خواب نہیں جانتے؛ لہٰذا اس کی تعبیر کی فکر میں نہیں پڑتے جبکہ خواب
کی تعبیر کرتے ہیں ——— تاہم معرفت کے بلند درجات تک پہنچ رکھنے والے حضرات
اچھی طرح جانتے ہیں کہ بیداری کی حالت میں بھی انسان خواب ہی میں ہے اور اس
حالت میں جو صورتیں نظر آتی ہیں وہ بھی خواب ہیں۔ خواب کی طرح بیداری بھی
حقائق و معانی کی مظہر ہے، جو اس میں رونما صورتوں کے پیچھے چھپے ہوئے ہیں۔ اسی
لیے تو باری تعالیٰ نے ظاہری حس میں واقع ہونے والے امور کو ذکر کرنے کے بعد
فرمایا: فاعتبروا[۱۹] "ان فی ذالک لعبرۃ[۲۰]"۔ یعنی جو کچھ تمھاری حِسِ ظاہر
میں نمودار ہے اس سے گزر جاؤ تاکہ اس چیز کے علم تک پہنچ جاؤ جو پوشیدہ اور
اوجھل ہے۔ نبی علیہ السلام نے بھی یہی فرمایا ہے کہ: "الناس نیام فاذا ماتوا
انتبھوا ولکن لا یشعرون" ——— لوگ سوئے پڑے ہیں، مریں گے تو
جاگ آئے گی، لیکن یہ نہیں جانتے ——— پس ہستی ساری کی ساری خواب ہے،
اس کی بیداری بھی خواب ہے اور جسے خواب کہا جاتا ہے وہ خواب در خواب ہے؛
جو لوگ اس بھید سے انجان ہیں معمول کی نیند سے اٹھ کر خود کو بیدار سمجھ
لیتے ہیں، یہ تو وہ لوگ ہیں کہ خواب میں اپنے آپ کو جاگا ہوا دیکھ رہے ہیں[۲۱]۔
اسی کتاب میں ایک اور مقام پر مذکورہ حدیث نبویؐ سے متعلق اپنا الہام نقل
کر کے شیخ بہت زور دے کر کہتے ہیں کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان ہر دم

خواب اور غفلت میں ہے، بیداری اور آگاہی موت کے وسیلے سے میسّر آئے گی۔
موت سے پہلے خود کو بیدار سمجھنے والے اُن لوگوں کی طرح ہیں جو خواب میں ہیں اور
خود کو بیدار سمجھ رہے ہیں۔ اس غلط فہمی کے نتیجے کے طور پر یہ لوگ دوسروں کے لیے
اپنا خواب ہی نقل کرتے رہتے ہیں ـــــ یہ فرمانِ الٰہی بھی اس حدیث کی تائید
کرتا ہے :۔ "فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید"[۲۲] ـــــ
مقصودِ کلام یہ ہے کہ تو مرگ کے واسطے سے جانے گا جسے تو نے دُنیاوی حیات میں
نہیں جانا۔ پس تو دُنیا کی زندگی میں جس حالت پر رہا اُس کی نسبت موت بیداری
ہے[۲۳] ـــــ اسی کتاب میں مذکورہ بالا حدیث کا ذکر کرنے کے بعد ابنِ عربی آیۂ مبارکہ
"ومن آیاته منامکم باللیل والنهار وابتغاءوکم من فضله"[۲۴]
سے۔ استنباط کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ منام باللیل سے معمول کی نیند اور منام
بالنهار سے وہ خواب مراد ہے جو حدیث "الناس نیام" میں بیان ہوا ہے[۲۵]
یعنی حق اور حقیقت سے غفلت ـــــ

اس مبحث میں حضرت یوسف علیہ السّلام کی مثال بھی نظر میں رکھنی چاہیے۔ انھوں
نے اپنے رویا کی تاویل اور تحقیق کے بعد فرمایا : "ھذا تاویل رؤیای من قبل
قد جعلها ربی حقا"[۲۶] ـــــ اس کے مقابل رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا قول اُوپر
نقل ہو چکا ہے ـــــ ابنِ عربی کے نزدیک ان دونوں اقوال میں بڑا فرق ہے۔
یوسف علیہ السلام خواب دیکھ کر جاگے تو انھوں نے یہ سمجھا کہ خواب غفلت سے
اُٹھ چکے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں تھا۔ فی الحال یوسف علیہ السّلام کا حال اُس شخص
کی طرح تھا جس نے خواب میں دیکھا کہ وہ خواب سے بیدار ہو چکا ہے اور پھر
اسی حالت میں اپنے خواب کی تعبیر میں مشغول ہو گیا۔ اُسے یہ خبر نہیں کہ وہ ابھی تک
خواب ہی میں ہے۔ جس چیز کو ہم عرفِ عام میں، بیداری کہتے ہیں، فی الحقیقت
خواب ہے اور جسے خواب کا نام دیتے ہیں دراصل معمول کی بیداری کی ایک حالت
ہے ـــــ اور وہ تمام اشیاء اور امور جو عالمِ بیداری یا خواب میں دکھائی دیتے

ہیں، خیال ہیں جن کی تاویل واجب ہے ؛ لہٰذا حق وہی ہے جو ہمارے نبیؐ نے فرمایا: "الناس نیام فاذا ماتوا انتبھوا"[۲۷] ۔ کاشانی کے بقول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور یوسف علیہ السّلام کے ادراک میں فرق یہ ہے کہ یوسف علیہ السّلام نے جب دیکھا کہ اُن کے خواب کی تعبیر سامنے آگئی اور جو کچھ عالمِ خیال میں تھا عالمِ حس میں منتقل ہو گیا تو کہا: " قد جعلها ربي حقا ــــــ انھوں نے خارجی حسی صورت کو حق سمجھ لیا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صورتِ حسی کو خیال بلکہ خیال اندر خیال جانا اور خبردار کیا کہ بیداری اور اس غفلت کا علم موت یعنی فنا فی اللہ کے وسیلے سے ہوگا ۔ ۲۸"ــــــ

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ابنِ عربی کے عقیدے کے مطابق خدا نے حضرت یوسف علیہ السّلام کو ایک علم عطا فرمایا تھا جس کے پورے نور کے ذریعے وہ نیند میں رُونما ہونے والی خیالی صورتوں کے حقائق کو کشف کرتے تھے اس کی ترتیب یوں ہے کہ اِس علم و حکمت کا نور حضرتِ خیال پر چمکا اور وہاں سے عالمِ مثال[۲۹] میں پھیلا پھر اس کے حامل نے خیال کی ان صورتوں کے حقائق کی اطلاع پائی جو عالمِ مثال میں موجود ہیں۔ اس نُور کا پھیلاؤ اللہ تعالیٰ کے عنایت یافتہ حضرات یعنی انبیاء علیہم السّلام پر آنے والی وحی کے مبادی میں سے ایک ہے، اسی لیے خواب ہوں یا وحی دونوں کا نُور ایک ہی چراغ سے ماخوذ ہے۔ ابنِ عربی مزید کہتے ہیں کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کا کہنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی آمد کا آغاز رویائے صادقہ سے ہُوا ، چھ ماہ تک یہی حالت چلتی رہی پھر فرشتہ آپ کے پاس وحی لے کر آیا۔ مگر عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کا پورا علم نہ تھا جبھی تو انھوں نے رویائے صادقہ کو وحی کی ابتداء اور فرشتے کے ظہور کو انتہا تصور کیا۔ وہ یہ نہیں جانتی تھیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ لوگ سوئے ہیں جب مریں گے تو بیدار ہوں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر جتنی چیزیں کہ بیداری کی حالت میں دیکھیں، رویائے صادقہ ہی کی قبیل سے

ہمیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی حقیقت اور تعبیر سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ عالمِ غیب سے جو کچھ عالمِ شہادت میں ظاہر ہوا ہے، خواہ اس کا ظہور حِس میں ہو خواہ خیال میں یا عالمِ مثال میں، وہی ہے اور اس معنی اور حقیقت کی مثال اور صورت ہے جس کی تعلیم اور تعریف کے لیے ارادۂ الٰہیہ ان خارجی مثالوں اور صورتوں کے ساتھ متعلق ہوا ہے[۳۰]۔

اب تک کی ساری گفتگو عالم کے بارے میں ہوئی۔ انسان بھی عالم ہی کا ایک جزء ہے؛ لہٰذا جو کچھ عالم کے سلسلے میں کہا گیا انسان پر بھی صادق آتا ہے؛ تاہم چونکہ اسلامی علوم خاص کر ابنِ عربی اور اُن کے ماننے والوں کے عرفانی فلسفے میں انسان تمام اجزائے عالم کے مقابلے میں ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اس کا مقام ملاءِ اعلیٰ[۳۱] کے قدسیوں اور عالمِ بالا کے فرشتوں سے بھی بلند ہے؛ لہٰذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں الگ سے کلام کیا جائے۔

ابنِ عربی سے پہلے عالمِ اسلام کے نامور صوفی اور عارف حسین بن منصور حلّاج نے حدیثِ نبوی "انّ اللّٰہ خلق آدم علیٰ صورتہٖ" سے استناد کرتے ہوئے انسان کو ناسوتی رُخ[۳۲] کے علاوہ لاہوتی پہلو کا بھی حامل قرار دیا اور اُسے صورتِ الٰہی بتایا[۳۳]۔ اپنی اس معرفت کی بنا پر حلّاج نے تمام اجزائے عالم کے درمیان فقط انسان کو اللہ کی صورت پر ہونے کا شرف رکھنے والا دیکھا؛ لیکن اس کے باوجود انھیں نے ناسوت اور لاہوت کی وحدت کو نہیں مانا بلکہ اُن کی ثنویت اور عدمِ وحدت پر اصرار کیا[۳۴]۔ ان کے بعد ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین نے انسان کی اہمیت اور اس مقام کے بارے میں زیادہ فکری وسعت اور عرفانی گہرائی کے ساتھ گفتگو کی لیکن حلّاج کے برخلاف یہ حضرات لاہوت اور ناسوت کو حقیقتِ واحد کے دو روپ سمجھتے ہیں نہ کہ دو الگ الگ طبیعتیں؛ یعنی حقیقت واحد ہے جس کا ایک باطن ہے اور ایک ظاہر۔ اس کا باطن لاہوت ہے اور اس کا ظاہر ناسوت[۳۵]۔

اس بات میں ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین نے طرح طرح سے کلام کیا ہے۔

ان حضرات نے انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو مختلف عنوانات اور عبارات میں بیان کیا ہے، مثلاً ان کے نزدیک انسان صورت الٰہی ہے[۳۶]، عالم اصغر ہے جو عالم اکبر کی روح اور اس کی علت اور سبب ہے[۳۷]، اکمل موجودات ہے جو خلق بھی ہے اور حق بھی[۳۸]، مختصر الشریف ہے جس میں عالم کبیر کے تمام معانی موجود ہیں، نسخۂ جامعہ ہے کہ عالم کبیر میں اشیاء اور حضرت الٰہیہ میں اسماء کی ذیل میں جو کچھ موجود ہے وہ اس میں جمع ہے[۳۹]۔ کون جامع ہے[۴۰] کہ عالم اکوان کی ہر چیز اس کے زیر نگیں ہے اور عالم میں جو کچھ ہے خلاصتاً اس میں موجود ہے، مظاہر حق میں سب سے اکمل ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے دیکھے تو عالم کی تمام صورتوں میں تجلی فرمائی مگر ان میں فقط انسان ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ یہ اعلیٰ اور اکمل تجلی کا نمائندہ ہے، تمام حقائق اور مراتب وجود کا مستقر ہے، کیونکہ حضرت الٰہیہ کے کل اسمائی اور صفاتی کمالات سمیت عالم اکبر کے سارے کمالات اس کے درجات وجود میں منعکس ہیں، یہ ارادۂ الٰہیہ کی جہت سے اوّل ہے اور ایجاد کی جہت سے آخر ——— صورت دیکھو تو ظاہر ہے اور منزلت دیکھو تو باطن۔ اللہ کی نسبت سے عبد ہے اور عالم کی نسبت سے رب، اسی وجہ سے یہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے[۴۱] اور تمام اجزائے عالم سے برتر ہے، حتیٰ کہ عالم کے فرشتوں اور ملائکہ مقربین سے بھی۔ فرشتے تو فقط حق تعالیٰ کی صفات جمال کے مظہر ہیں جب کہ انسان صفات جمال کا بھی مظہر ہے اور صفات جلال کا بھی[۴۲]

——— یہاں ابن عربی اس عجیب و غریب عقیدے کا اظہار کرتے ہیں کہ فرشتے اُن اسرار سے غافل تھے جنھیں اللہ تعالیٰ نے انسان میں رکھا ہے۔ لہٰذا اپنی بےخبری کی وجہ سے اُنھوں نے انسان کے مقام خلافت کو قبول نہ کیا اور اسے سجدہ نہ کرنے کے لیے یہ بہانہ نکالا کہ زمین پر خونریزی کرے گا اور فساد پھیلائے گا۔ فرشتوں کو یہ علم نہیں تھا کہ خونریزی اور فساد حق تعالیٰ کی جلالی صفات ہی کے مظاہر ہیں جو خود ان میں ظاہر نہیں ہوئے[۴۳] لیکن اس مقام پر یہ نکتہ ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ انسان کی یہ ساری اہمیت، فضیلت اور شرف وغیرہ ابن عربی کے نزدیک

اس کی عقلی، فکری[۴۴] اور معنوی جہت سے ہے، یعنی اس کی فضیلت، اقتدار اور امامت اس لیے ہے کہ وہ صورتِ الٰہیہ کا حامل، امرِ حق کا امین ہے اور عقل و فکر اور نفسِ ناطقہ رکھتا ہے ــــ ابنِ عربی کے نقطۂ نظر سے انسان کی انسانیت کی بنیاد[۴۵] یہی کمالات ہیں نہ کہ اس کا جسم و جسد ــــ جسم کی جہت سے وہ تو دیگر موجودات پر کوئی برتری نہیں رکھتا بلکہ اکثر سے کمتر ہے[۴۶] ــــ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی عظمت، شرف اور فضیلت اور اس کے استحقاقِ خلافت کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا تعلق اس آدمی سے نہیں ہے جو صورۃً انسان اور فی المعنی حیوان ہے۔ بلکہ اس گفتگو کا مرکز وہ انسان ہے جو خلافتِ الٰہی اور حقائقِ ربانی کا مظہر ہے، جس کا دل خدائی انوار کا آئینہ ہے۔[۴۷] یعنی انسانِ حقیقی جسے ابنِ عربی انسانِ کامل کا نام دیتے ہیں، اسی لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انسانِ کامل کے تصور پر خاص طور سے گفتگو کی جائے۔

مفہوم کی سطح پر انسانِ کامل کا تصور عرفانِ اسلامی میں شروع سے موجود رہا ہے تاہم اب تک کی تحقیقات اور معلومات کے مطابق ابنِ عربی پہلے آدمی ہیں جنھوں نے "الانسان الکامل" کی اصطلاح وضع کی[۴۸] اور اسے اپنی کتابوں میں استعمال کیا[۴۹] مثلاً فصوص الحکم کی پہلی فص[۵۰] ــــ ان کے بعد عزیز الدین نسفی[۵۱] کا نام آتا ہے جنھوں نے فارسی زبان میں لکھے گئے اپنے عرفانی رسائل کے مجموعے کا نام "الانسان الکامل" رکھا ــــ نسفی کے بعد عبدالکریم الجیلی[۵۲] نے اسی نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی جو عرفانِ اسلامی کا ایک شاہکار ہے ــــ ابنِ عربی جو الانسان الکامل کو کبھی الانسان الحقیقی[۵۳] بھی کہتے ہیں، اسے زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور آسمان پر فرشتوں کا معلم[۵۴] اور تمام آفریدہ صورتوں میں کامل ترین سمجھتے ہیں۔[۵۵] انھوں نے انسانِ کامل کے جو اوصاف اور مقامات تحریر کیے ہیں، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:-

۱۔ انسانِ کامل اکمل موجودات ہے ــــ کوئی ایسی شے وجود میں نہیں آئی جو

کمالات میں اس سے بڑھ کر ہو[56] ———

۲ ۔ واحد مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجالاتی ہے[57] ———

۳ ۔ حضرتِ حق کی صورتِ کامل ہے اور صفاتِ الٰہیہ کا آئینہ[58] ———

۴ ۔ اس کا مرتبہ حدِّ امکان سے بالا اور مقامِ خلق سے بلند ہے ۔ یہ وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے اور حق و خلق کے بیچ واسطہ ۔ اسی کے واسطے اور مرتبے سے کائنات کو حق تعالیٰ کا فیض اور مدد پہنچتی ہے جو بقائے عالم کا سبب ہے[59] ———

۵ ۔ حادثِ ازلی اور دائمِ ابدی اور کلمۂ فاصلۂ[60] جامعہ ہے[61] ———

۶ ۔ اسے حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو آنکھ کی پُتلی کو آنکھ کے ساتھ ہے ——— یعنی جس طرح کہ عضوِ باصرہ کی حیثیت سے آنکھ کی تخلیق کا اصلی مقصود اُس کی پتلی ہے، کیونکہ یہی بصارت کا وسیلہ ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد کا حقیقی مقصود انسان خصوصاً انسانِ کامل ہے جس کے وسیلے سے اسرارِ الٰہیہ اور معارفِ حقیقی اظہار میں آتے ہیں، اوّل و آخر کا اتصال حاصل ہوتا ہے اور عالمِ باطن و ظاہر کے مراتب کمال کو پہنچتے ہیں[62] ———

۷ ۔ عالم کے ساتھ اُس کی نسبت انگشتری اور نگینے کی نسبت کی مانند ہے؛ یعنی جس طرح انگشتری کا نگینے پر شاہی نقش اور علامت کندہ ہوتی ہے، اسی طرح انسانِ کامل میں بھی اسمائے الٰہیہ کے تمام نقوش اور کُل حقائق کونیہ نقش ہوتے ہیں ۔ انسانِ کامل درحقیقت حقِ مخلوق بہ ہے یعنی عالم اُس کی وجہ سے تخلیق ہُوا ہے[63] ———

۸ ۔ رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات ہے، یعنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمتِ عظیم ہے جس کے ذریعے سے حق کی معرفت میسّر آتی ہے ——— اگر کوئی عقل و فکر کی راہ سے نہیں بلکہ مشاہدے کے راستے سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے تو وہ بخوبی دیکھ لے گا کہ انسانِ کامل حق تعالیٰ کا مظہرِ کامل ہے[64]

۹ - انسانِ کامل عالم کی رُوح ہے اور عالم اس کا قالب۔ جس طرح کہ رُوح جسمانی اور رُوحانی قویٰ کے وسیلے سے بدن کا انتظام چلاتی ہے اور اسے قائم رکھتی ہے، اسی طرح انسانِ کامل خدا کے سکھائے ہوئے اسمائے الٰہی کے وسیلے سے جو اُسے ودلیعت کیے گئے ہیں عالم میں تصرّف کرتا ہے اور اس کا نظم و نسق چلاتا ہے اور جس طرح کہ رُوح اور نفسِ ناطقہ بدن کی فضیلت، معنویت اور حیات کا سبب ہے کہ ان سے جُدا ہوتے ہی جسم ہر طرح کے کمال سے خالی اور خراب و تباہ ہو جاتا ہے، اسی طرح انسانِ کامل عالم کے وجود کا سبب اور اُس کی حقیقت، شرف اور کمال کی اصل ہے —— اللہ تعالیٰ اسی کے واسطے سے عالم میں تجلّی فرماتا ہے —— جب انسانِ کامل اس عالم کو چھوڑ کر عالمِ آخرت میں منتقل ہو جائے گا تو یہ عالم تباہ ہو جائے گا اور معانی و کمالات سے خالی[۶۵] ——

## کمالِ خلافت اور مقامِ خلافت کچھ مردوں ہی سے مخصوص نہیں ہے

اپنی کتاب "عقلۃ المستوفز" میں یہ بیان کرنے کے بعد کہ دنیا میں انسان کو اللہ تعالیٰ کی نیابت اور خلافت کا جو منصب حاصل ہے اُس کی اصل انسان کی انسانیت ہے نہ کہ اس کی حیوانیت، اسی لیے ہر آدمی خلیفۃ اللہ نہیں ہے، ابن عربی زور دے کر کہتے ہیں کہ پس خلافتِ الٰہیہ اور نیابتِ ربّانی کا مقام فقط مردوں ہی میں منحصر نہیں ہے، بلکہ عورتیں بھی اس منصب پر فائز ہوتی ہیں، کیونکہ اس استحقاق کی بنیاد کمال اور انسانیت پر ہے نہ کہ حیوانیت اور مردانگی پر —— کمال جیسا کہ مردوں میں ظہور کرتا ہے عورتوں میں بھی ظاہر ہوتا ہے اور انسانیت میں بھی مرد اور عورت کی کوئی تفریق نہیں، کیونکہ مردمی اور نسائیت کا تعلق انسانیت کے حقائق سے نہیں بلکہ اس کے اعراض سے ہے، اس لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردوں کے ساتھ عورتوں کے کمال کی بھی شہادت دی

ہے: "کمل من الرجال کثیرون وکملت من النساء مریم بنت عمران وآسیۃ امرأۃ فرعون"[۱۱۵] ۔۔۔۔۔۔

کیونکہ انسانِ کامل اسمِ اعظم کے ساتھ موجود ہے؛ لہٰذا عالمِ وجود میں اس کا ہونا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔ دائرۂ ہستی میں تمام اسماء کا ایک نہ ایک مظہر موجود ہے، اس صورتِ حال میں اسمِ اعظم کے لیے بھی کوئی مظہر ہونا چاہیے اور وہ یہی انسانِ کامل ہے جس کا مصداق حقیقتِ محمدیؐ یا کلمہ و نورِ محمدیؐ ہے جو دائرۂ ظہور میں آنے والی اوّلین حقیقت، موجودِ اوّل ظہورِ عالم کا مبدء[۱۱۷] اور بالفاظِ دیگر وہ پہلا تعیّن ہے جسے ذاتِ احدیت نے اپنے لیے قبول کیا[۱۱۸] ۔۔۔۔۔۔ حقیقتِ محمدیؐ اللہ تعالیٰ کے اسمِ جامع کی صورت، تمام اسماء و صفات کو جامع اور نوعِ انسان کی کامل ترین فرد بلکہ حق تعالیٰ کا اکمل و اعظم مظہر ہے کیونکہ یہ اسمِ اعظم کا آئینہ ہے اور جمعیتِ مطلقہ کی حامل ۔۔۔۔۔۔ یہ اوّل الافراد[۱۱۹] ہے اور موجودِ ازلی[۱۲۰] ۔۔۔۔۔۔ حقیقتِ محمدیہ کا ایک تعلّق عالم کے ساتھ ہے، ایک انسان کے ساتھ اور ایک اہلِ عرفان کی معرفت کے ساتھ ۔۔۔۔۔۔ عالم کے ساتھ اپنے تعلّق کی جہت سے حقیقتِ محمدیہؐ مبدءِ خلق ہے، کیونکہ خالقِ کائنات نے پہلے اسے ایجاد کیا اور پھر تمام اشیاء کو اس سے پیدا کیا۔ انسان کے ساتھ اپنے ارتباط کی جہت سے یہ انسان کی صورتِ کامل ہے جس میں تمام حقائقِ وجود جمع ہیں۔ مختصراً کہا جائے تو حقیقتِ محمدیہؐ آدمِ حقیقی اور حقیقتِ انسانیت ہے ۔۔۔۔۔۔ اور باطن کے علوم اور عرفاء کے معارف کے ساتھ اپنی نسبت کی جہت سے یہ اُن علوم و معارف کا منبع و مصدر ہے[۱۲۱]، یہ قطب الاقطاب ہے۔ تمام انبیاء و اولیاء کی ارواح اسی سے استمداد کرتی ہے[۱۲۲] ۔۔۔۔۔۔

یہاں ایک بات اور لائقِ توجہ ہے کہ ابنِ عربی کے نزدیک حقیقتِ محمدیہ سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں جو تمام انبیاء کے بعد اس عالمِ عنصری کے بیچ ایک خاص زمانے میں ظاہر ہوئے اور لوگوں تک اپنی رسالت پہنچانے

کے بعد دوسری دنیا کی طرف انتقال فرما گئے، بلکہ حقیقت محمدیہؐ وہ مابعد الطبیعی موجود اور ابداعی مفعول ہے جسے حکماء عقلِ اوّل[۷۳] کہتے ہیں اور حقیقتِ کلی ہے مگر منطق کے معنی میں نہیں، کیونکہ کلّی منطقی امرِ ذہنی ہے جو ایک مفہوم سے زیادہ کچھ بھی نہیں، یہ تو کلّی سعی احاطی انبساطی ہے[۷۴] یعنی وہ حقیقت عینی جس میں مرتبۂ نبوّت، مرتبۂ رسالت اور مرتبۂ ولایت کلّی تینوں کے تینوں بہ تمام وکمال موجود ہیں۔ نبوّت اور رسالت کی جہت سے آدم علیہ السّلام سے لے کر خاتم النبیین صلّی اللہ علیہ وسلّم تک تمام انبیاء و رُسل کی صورتوں میں اُس نے ظہور کیا۔ کیونکہ محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم سب رسولوں اور نبیوں میں افضل و اکمل اور اُن کے خاتم ہیں اور آپؐ کا لایا ہُوا دین سارے ادیان کا ناسخ ہے، اس لیے یہ حقیقت آپؐ صلّی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچ کر منقطع اور تمام ہوگئی —— بنا بریں پہلے آنے والوں میں آدمؑ سے لے کر عیسیٰؑ تک تمام انبیاء و رُسل حقیقتِ محمّدیہؐ کے مظاہر اور اُس کے نائب[۷۵] اور وارث ہیں، کیونکہ مقامِ نبوّت محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے لیے جب سے ثابت ہے کہ آدمؑ نے ابھی وجود نہ پایا تھا —— یعنی محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم کو نبوّت سب رسولوں سے پہلے حاصل ہوئی حالانکہ جسمانی طور پر آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم ان حضرات کے بعد تشریف لائے۔ پس آدمؑ ابوالاجسام ہیں اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ابوالورثہ۔ آدمؑ سے خاتمیت مآب تک وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی ہر شریعت اور انبیاء و اولیاء میں ظہور کرنے والا ہر علم میراثِ محمّدیؐ ہے، کیونکہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کو جوامع الکلم عطا ہوئے ہیں[۷۶] ——

نبوّت را ظہور از آدمؑ آمد　　کمالش در وجودِ خاتمؐ آمد

بود نورِ نبیؐ خورشید اعظم　　گہ از موسیٰؑ پدید و گہ ز آدمؑ

اگر تاریخ عالم را بخوانی　　مراتب را یکایک باز دانی[۷۷]

حقیقتِ محمّدیہؐ کا مرتبۂ نبوّت چونکہ نبی کی جہتِ خلقی ہے، لہٰذا انقطاع پذیر ہے مگر اس کا مرتبۂ ولایت جہتِ الٰہی ہے لہٰذا دائم اور باقی ہے، اولیاء کی صورت

میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظہور تا قیام قیامت جاری رہے گا ۔۔۔۔۔۔

پس بہر دورے ولیٔ قائم است — تا قیامت آزمائش دائم است [۷۸]

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ جامع، کامل اور ہمہ گیر حقیقت اس عالم عنصری کے اندر انبیاء کی صورت میں بھی ظہور کرتی ہے اور اولیاء کی صورت میں بھی ۔۔۔۔ انبیاءؑ میں اس کا ظہور احکام الٰہیہ کی تعلیم اور بندوں کی ہدایت کی جہت سے ہے جبکہ اولیاء میں اس کے ظہور کا مقصد یہ ہے کہ لوگ حق تعالیٰ کے اسرار سے آگاہ ہو جائیں ۔۔۔۔۔۔

گہ نبی بود و دگر گاہے ولی — گہ محمدؐ گشت و گاہے شد علیؓ

در نبی آدمؑ بیان راہ کرد — در ولی از سرّ حق آگاہ کرد [۷۹]

یہاں یہ نکتہ بھی توجہ کے قابل ہے کہ تمام اولیاء کے ظہور کے ساتھ جو ولایت کا نکتۂ انجام اور انسانِ کامل کا آخری مظہر ہے، ولایت کا دور بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ اس کے ظہور سے تمام اسرارِ وجود اور حقائق الٰہیہ آشکار ہو جائیں گے اور پھر جب وہ ذاتِ حق یعنی مصدر و مرجع کل کی طرف پلٹے گا تو کائنات کا خاتمہ ہو جائے گا کیونکہ خاتم الاولیاء استمرارِ وجود کی وجہ اور اس کی علت غائی ہے؛ لہٰذا اس کے کوچ کرتے ہی عالم بھی زائل ہو جائے گا یعنی تمام کونی صورتیں نابود ہو کر آخرت یعنی ذاتِ الٰہی میں منتقل ہو جائیں گی ۔۔۔۔۔۔ [۸۰]

ظہور کل او باشد بہ خاتم

بدو یابد تمامی ہر دو عالم [۸۱]

باب ۹

# خلق و فعل کا مطلب اور حق تعالیٰ کی فاعلیت کا مفہوم

ابن عربی کے عرفانی فلسفے میں فعل و خلق سے مراد احداث از عدم نہیں بلکہ فتوح ہے، یعنی اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہورات کا سلسلہ ـــــــ یہ خلق و ایجاد یا تجلّیِ الٰہی اور ظہور حق دائم ہے اور لایزال و لم یزل۔ اس کے لیے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ حق تعالیٰ ہر آن لاتعداد اور نامتناہی صورتوں کے بیچ تجلّی فرماتا ہے تاہم تجلیات اپنے دوام اور کثرت کے باوجود کبھی مکرر نہیں ہوتیں بلکہ ان کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ ہر دم ایک نئی تجلّی اور ہر پل ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شئے یا شخص میں متجلّی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلّی کسی کو محو کرتی ہے اور کسی کو پیدا ـــــــ پس ہر لحظہ ایک مرگ و رجعت ہے اور ہر آن ایک قیام و قیامت ـــــــ گویا دائماً ہر لحجہ ایک نئی دُنیا ہے اور ایک نئی آخرت ـــــــ اگر تجلّی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت بالکل یکساں ہو کر رہ جاتیں؛ حالانکہ عقلاً اور کشفاً اشیاء کے بیچ امتیاز پایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے حالات بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن جو لوگ اہلِ کشف نہیں ہیں اُن کے لیے اِمتیازات کی شناخت بہت مشکل ہے، اسی لیے اگر چیزوں میں ایسی مماثلت اور مشابہت معلوم ہو کہ ان میں کوئی فرق ہی نہ رہ جائے تو یہ ناظر اور سامع کا فقط وہم ہوگا ـــــــ تجلّیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی یعنی اُن میں لطف بھی

پایا جاتا ہے اور قہر بھی، اور یہ تمام صفات دائمی ہیں، ان میں سے کسی ایک کا بھی معطل اور موقوف ہونا روا نہیں ـــــ جب ممکنات میں سے کوئی شے شرائط کے حصول اور موانع کے فقدان کے وسیلے سے اپنے تئیں وجود کی استعداد بہم پہنچاتی ہے تو رحمت رحمانی اس کی طرف متوجہ ہوکر اسے ہستی عطا کرتی ہے، یعنی وجودِ حق اُس میں تجلّی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعیّن حاصل کرتی ہے، پھر اس کے بعد صفاتِ جلال اور قہرِ احدیت اپنے اقتضا کے مطابق اُس تعیّن کو مضمحل کر دیتے ہیں مگر وہی شے عین اُسی وقت رحمتِ رحمانی کے مقتضائے پر ایک دوسرا تعیّن حاصل کرتی ہے جسے قہر احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے، لیکن یہ سلسلہ یہاں رُک نہیں جاتا بلکہ رحمتِ رحمانی کوئی دوسرا تعیّن پیدا کر دیتی ہے۔ غرض جب تک خدا چاہے گا لطف و قہر اور ایجاد و اعدام کا یہ جڑواں عمل اسی طرح چلتا رہے گا۔ ہر آن ایک عالم معدوم ہوتا ہے اور اسی آن میں اس کی مثل ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے یعنی ہر تعیّن کا زمانِ عدم اُس کے مثل کا زمانِ وجود ہے؛ جیساکہ جامی نے اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے ؎

در ہر نفسے بر دجہانے بہ عدم
آرد دگرے چو آن ہمان دم بہ وجود[۱]

یہ راز اہلِ کشف و عرفان پر تو خوب روشن ہے مگر دوسروں کے لیے اسے سمجھنا دشوار ہے، کیونکہ عام لوگ احوال کی باہمی مماثلت اور مناسبت کی وجہ سے اس وہم میں مبتلا ہیں کہ عالم کا وجود بس ایک حالت پر ہے اور ہمیشہ سے ایسا ہی چلتا آ رہا ہے؛ لہٰذا یہ لوگ خلقِ جدید کا انکار کرتے ہیں؛ لہٰذا ابنِ عربی تجددِ امثال اور تجددِ اضداد وغیرہ کے عنوانات سے اس خلقِ جدید کا جو ایک ثابت اور واحد جوہر میں وقوع پذیر ہوتی ہے، یہ مطلب بتاتے ہیں[۱] کہ اگر عالم میں تبدّل ظاہر نہ ہوتا تو عالم کمال کو نہ پہنچ سکتا۔ اور یہ تبدّل کیا ہے؟ صورتوں میں تحوّلِ الٰہی کا واقع ہونا ـــــ عینِ جوہر کے لیے تو حیات ثابت ہے، موت کا وقوع تبدّلِ صور کے لیے ہے[۴۳] ـــــ

## اس باب میں ابنِ عربی اور اشاعرہ کا اختلاف

اشاعرہ کے اعتقاد کے مطابق عالم جوہر اور اعراض سے مل کر تالیف ہوا ہے۔ جوہر ثابت ہے مگر اعراض فلسفیوں کے متصوّرہ زمان و حرکت کی طرح ہمیشہ ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ اعراض میں سے کوئی عرض ایک سے دوسری آن تک برقرار نہیں رہتا۔ موجودات کی صورتوں کی پیدائش اور ان کا تنوّع اور کثرت دراصل اعراض کے تجدّد اور تنوّع پر مبنی ہے جو ایک قائم اور غیر متغیّر جوہرِ واحد پر طرح طرح سے عارض ہوتا رہتا ہے، اس لیے ان کے عقیدے کی رُو سے صورِ موجودات اپنے جوہر کی بقاء اور ثبات کے باوجود ہمیشہ معرضِ تبدّل و تغیّر میں رہتی ہیں۔ یہ عقیدہ جسے اشاعرہ تجدّدِ اعراض کا نام دیتے ہیں۔ ابنِ عربی کی اصطلاح میں تجدّدِ امثال اور خلقِ جدید سے مشابہ ہے۔ وجہِ مشابہت یہ ہے کہ دونوں عقیدوں میں اولاً تو یہ بات مشترک ہے کہ اس عالم میں وجود کی کثرت جوہرِ واحد کی طرف پلٹتی ہے اور ثانیاً یہ کہ موجوداتِ عالم کی صورتیں دائماً اور متواتراً تجدّد اور تغیّر کے عمل میں ہیں؛ تاہم اس کے باوجود ان دونوں عقیدوں میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے ——— اشاعرہ اُس جوہرِ واحد کو جسے وہ موضوعِ اعراض بتاتے ہیں، حادث جانتے ہیں اور جواہرِ فرد کا مجموعہ؛ نتیجتاً اُن کے نزدیک تمام عالم، ذات ہو یا صورت، جوہر ہو یا عرض، حادث ہے اور ممکن کی ذیل میں آتا ہے جسے ایک محدِث کی احتیاج ہے جو اُسے ظہور دے اور تغیّر آشنا کرے ——— اس کے برعکس ابنِ عربی اُس جوہرِ واحد یعنی ذاتِ واحد کو جس پر تجدّدِ امثال واقع ہوتا ہے، ذاتِ باری ہی سمجھتے ہیں کہ بسیط بھی ہے اور قدیم بھی۔ اس لیے شیخ اکبر کی نظر میں احتیاج اور حدوث موجودات کی صورت تک محدود ہے۔ ان کی ذات اس کی زد سے باہر ہے؛ کیونکہ ذاتِ موجودات تو وہی ذاتِ الٰہی ہے۔ بریں بنا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مبحث میں اشاعرہ "العرض لا یبقیٰ زمانین" (عرض کو دو آن بقا نہیں ہے) کے معتقد ہیں اور ابنِ عربی

"الموجود لایبقیٰ زمانین" (موجود (ممکن) کو دو آن بقاء نہیں ہے) کے[۴]۔ البتہ ابن عربی کے یہاں "موجود" عرض اور جوہر دونوں کو حاوی ہے)۔

## اس مبحث میں ابن عربی اور حسبانیہ کا اختلاف

فرقۂ حُسبانیہ سوفسطائیوں کی ایک شاخ ہے۔ ان کے عقیدے میں عالم ان محسوس ظواہر میں منحصر ہے جو ہمیشہ اُلٹتے پلٹتے اور ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ ان ظواہر سے ماوراء کوئی ایسا جوہر اور کوئی ایسی ذات موجود نہیں ہے جو محسوسات کے دائرے سے باہر، تغیّر تبدّل سے آزاد اور تقسیم و تجزیہ سے بیگانہ ہو ــــ یہ عقیدہ ایک رُخ سے تو ابن عربی کے اعتقاد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے مگر دوسرے پہلو سے دیکھیں تو دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مشابہت کی بُنیاد یہ ہو کہ حسبانیہ بھی ابن عربی کی طرح اس عالم کی صورتوں میں تغیّر و تبدّل کی متواتر اور مستقل کارفرمائی کے قائل ہیں جب کہ اختلاف یہاں سے پیدا ہوتا ہے کہ یہ گروہ ابن عربی کے برخلاف عالم ہی نہیں بلکہ حقیقت کو بھی محسوسات اور متغیّرات میں محدود سمجھتا ہے اور وجودِ ذات اور اُس حقیقتِ ثابت لایزال کا انکار کرتا ہے جو ان محسوسات و متغیّرات سے ماوراء قائم اور باقی ہے[۵] ــــ

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ اِس مسئلے میں اگرچہ اشاعرہ و حسبانیہ اور ابن عربی[۶] کے درمیان ایک طرح کی مماثلت موجود ہے لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کلّی نہیں ــــ اِسی لیے شیخ اکبر اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے اشاعرہ اور حسبانیہ کو موردِ تنقید بناتے ہیں اور ان کی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ عالم ہر وقت متغیّر اور متبدّل ہے، ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے، ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلقِ جدید میں ــ لیکن ان تبدّلات و تغیّرات سے ماوراء وہ عینِ واحد ہے، جو اپنی حالت پر قائم باقی اور غیر متغیّر ہے۔ یہ عینِ واحد وہی حقیقتِ حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام

تغیّرات و تبدّلات گویا اعراض ہیں جو اس عینِ واحد پہ عارض ہوتے ہیں اور وہ عین واحد یا حقیقتِ حق اُن کے بیچ مشہود ہے اور باقی ولا یزال پس عالم ہمیشہ عدم کی راہ پر ہے، ہر پل فنا ہو کر ایک نئی صورت پکڑتا رہتا ہے۔ اس حقیقت سے اہلِ کشف تو خوب واقف ہیں مگر اہلِ حجر اس سے انجان رہتے ہیں؛ لہٰذا عالم کو ثابت و جامد اور رسدا ایک حال اور ایک طور پر ساکن سمجھتے ہیں۔ اشاعرہ اس عالم کے بعض امور یعنی اعراض میں اور حسبانیہ کُل عالم میں اس تجدّد و تغیّر کی خبر تو رکھتے ہیں مگر اس کے باوجود یہ دونوں گروہ خطا پر ہیں۔ اشاعرہ نے عالم کی حقیقت کو ٹھیک سے نہ پہچانا۔ اُنھوں نے یہ نہ جانا کہ عالم انہی صور و اعراض کا مجموعہ ہے جو عینِ واحدِ حق میں متبدّل اور متغیّر ہیں؛ لہٰذا ان حضرات نے ان اعراض کے علاوہ عالم کو ایک بھی جوہر تصوّر کیا جو متعدّد جواہر سے بنا ہے اور اعراض اسی پر قائم ہیں، اس طرح یہ اشتباہ اور غلطی سے دوچار ہو گئے ——

حسبانیہ سے یہ غلطی ہوئی کہ تمام عالم کو ہر آن اور ہر لحظہ متغیّر ماننے کے باوجود اس رمز سے آگاہ نہ ہوئے اور اس نکتے سے غافل رہے کہ فی الواقع تو ایک ہی حقیقت ہے جو صورتِ عالم میں وارد اور متعدّد و متعیّن موجودات کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے —— اور وہ حقیقت احدیت ہے"[۱]

یہاں تک پہنچنے کے بعد اب ہم حق تعالیٰ کی فاعلیت پر گفتگو کریں گے۔ یہ بات تو مسلّم ہے کہ ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت یعنی خلقِ صورِ ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے؛ یعنی حق تعالیٰ "فاعل بالتجلّی" ہے۔ لیکن چونکہ ابھی فاعل نیز فاعل بالتجلّی کے معانی پر بات نہیں ہوئی اور اس فرق کا بیان بھی نہیں ہوا، جو فاعل بالتجلّی اور فاعل کی دیگر انواع کے درمیان موجود ہے؛ لہٰذا بہتر ہوگا کہ پہلے فاعل کی تعریف اور اس کی انواع بیان ہو جائیں، پھر یہ دیکھا جائے کہ خود ان انواع میں کیا فرق پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ حق تعالیٰ کی فاعلیت کے باب میں مسلمان حکماء کے مختلف عقائد بھی

اجمالاً عرض کر دیے جائیں کہ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کے لیے کونسی نوع تجویز کرتے ہیں ـــــ اس طرح کسی ابہام کی گنجائش نہیں رہے گی اور اس امر کی وضاحت ہو جاتے گی کہ ابنِ عربی اور اُن کے پیرو حق تعالیٰ کو فاعل بالتجلّی کس معنی میں کہتے ہیں ـــــ

طبیعی فلاسفہ کی اصطلاح میں کلمۂ فاعل متألہین کے بیان کردہ معنی سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے طبیعی فلسفے کی رُو سے فاعل محرک یعنی مبدءِ حرکت اور دہندۂ حرکت سے عبارت ہے جب کہ الٰہیات کی اصطلاح میں فاعل، موجد ہے یعنی مبدءِ وجود اور معطیٔ وجود ـــــ چونکہ اکثر مسلمان متفکرین نے فاعل کے مفہوم میں علم وارادہ کو لازم نہیں ٹھہرایا؛ لہٰذا اُن کی کتابوں اور تحریروں میں فاعل کی آٹھ قسموں کا نام بنام بیان ملتا ہے :ـ

## (۱) فاعل بالطبع :

وہ فاعل ہے جو نہ اپنے آپ سے آگاہ ہے اور نہ اپنے فعل سے ۔غرض ہر طرح کی آگہی اور شعور سے عاری ہے، اِس کا فعل محض اس کی طبیعت کا اقتضاء ہے جیسے آگ کا جلانا اور سورج کا چمکنا کہ آگ جلانے کے فعل کی فاعل بالطبع ہے اور سورج چمکنے کے فعل کا ـــــ

## ۲ـ فاعل بالقسر :

فاعل بالطبع کی طرح یہ فاعل بھی ہر طرح کے شعور سے عاری ہے یعنی اسے بھی نہ تو اپنا کوئی شعور ہے اور نہ اپنے فعل کا مگر اس کا فعل اس کی ذات کے تقاضے کے تحت نہیں بلکہ اس تقاضے کے برخلاف ہے ۔اس سے ظاہر ہونے والے فعل کی واقعی نسبت کسی اور طرف ہوتی ہے جیسے پتھر یا تیر جسے اُونچا پھینکا جائے ۔کیونکہ یہ پتھر یا تیر کسی کے پھینکنے سے حرکت میں آیا؛ لہٰذا اسے فاعل بالقسر کہیں گے جو ہر طرح کے شعور سے خالی ہے اور حرکت اُس کے مقتضائے طبیعت کے خلاف ہے ـــــ

### ۳ ۔ فاعل بالجبر:

یہ علم وشعور رکھتا ہے، اپنا بھی اور اپنے فعل کا بھی، مگر اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں اُن میں اُس کی مرضی، خواہش اور ارادے کو کوئی دخل نہیں بلکہ کسی ایسے فاعلِ جبّار کا جبر کار فرما ہے جس کے حکم اور پکڑ سے اسے مفر نہیں۔

### ۴ ۔ فاعل بالقصد:

یہ اپنا بھی علم رکھتا ہے اور اپنے فعل کا بھی، فعل سے پہلے اُس کی تفصیل جانتا ہے اور اُسے کسی مقصد اور غایت تک پہنچنے کے لیے انجام دیتا ہے۔ اصطلاح میں فاعل کا علم زائد بر ذات داعیے اور ارادے کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور علّتِ فاعلی علّتِ غائی سے جدا ہے ــــ انسانوں کی اکثریت مثلاً ادیب، خطیب، طبیب، مہندس اور کاریگر فاعل بالقصد ہیں کہ اپنے افعال کی انجام دہی سے پہلے اُن کی تفصیل کا علم رکھتے ہیں اور کوئی نہ کوئی مقصد اور غایت بھی اُن کے پیشِ نظر ہے جس تک پہنچنے کے لیے وہ سرگرمِ کار ہیں ــــ

### ۵ ۔ فاعل بالتسخیر:

اس کی ذات اور فعل دونوں کسی اور فاعل کے ارادہ و قدرت کے تحت ہیں ــ نفس اپنی قدرت اور ارادے کے مطابق بدن کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے مختلف اعمال کرواتا ہے۔ ان اعمال کی ایک نسبت نفس سے ہے اور ایک بدن سے ــــ نفس کے ساتھ اِن کی نسبت کی رُو سے نفس فاعل بالقصد ہے، کیونکہ اس صورت میں نفس اپنے ارادہ و علم کے مطابق اور کسی غایت تک پہنچنے کے لیے اعمال کو سرانجام دیتا ہے تاہم بدن کے ساتھ اِن کے انتساب کی جہت سے بدن فاعل بالتسخیر ہے جو کسی علم اور ارادے کے بغیر محض نفس کی قدرت سے یہ اعمال انجام دیتا ہے ــــ

فاعل بالطبع ہو یا فاعل بالقسر، فاعل بالجبر ہو یا فاعل بالقصد ــــ

فاعل بالتسخیر ان سب سے الگ ہے۔ فاعل بالطبع سے یوں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں یعنی اگر یہ اپنی اصلی حالت پر رہے اور کوئی دوسرا فاعل اسے فعل پر مجبور نہ کرے تو اس سے فعل کا صدور نہیں ہوگا جب کہ فاعل بالطبع کا یہ معاملہ نہیں، اس کا فعل اُس کی طبیعت کا اقتضاء ہے، اُس کی فعلیت کسی دوسرے فاعل کی محتاج نہیں ـــــ فاعل بالقسر سے یہ اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا فعل اس کی طبیعت کا تقاضا نہیں تو اُس کے برخلاف بھی نہیں ہے ـــــ فاعل بالجبر کے ساتھ اس کی وجہ اختلاف یہ ہے کہ اُس کے برعکس یہ علم و ارادہ سے عاری ہے اور اسی طرح فاعل بالقصد اور اس میں یہ فرق ہے کہ علم و ارادہ کے ساتھ ساتھ قصد و اختیار سے بھی خالی ہے۔

## ۶۔ فاعل بالعنایۃ:

وہ فاعل ہے جس کی فاعلیت کا منشا اور فعل کا سبب فقط اُس کا علم ذات ہے اور فعل کے صدور کا باعث بھی یہی ذات ہے ـــــ اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ فاعل بالعنایۃ کو اپنی ذات کے علم سے فعل کا علم حاصل ہوتا ہے اور پھر اس علمِ فعل سے فعل کا ظہور ہوتا ہے یعنی علمِ ذات علمِ فعل کی اساس و علّت ہے اور علمِ فعل پیدائش فعل ہے اور صدورِ فعل میں بھی وہ داعیہ او رغرض جو زائد بر ذات ہوتی ہے، موجود نہیں جیسے ایک معمار پہلے اپنی ذات اور اُس کے کمالات کا علم حاصل کرتا ہے، پھر اس علم کے باعث تعمیرات کے علم کی طرف لپکتا ہے، نقشہ سازی وغیرہ سے واقفیت بہم پہنچانے کے بعد اس کے اندر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ ان معلومات کو خارج میں بھی لائے اور جو خاکہ ابھی صرف ذہن میں موجود ہے اُسے ایک مکان کا روپ دے۔ اب یہاں سے یہ صورتِ حال دو رُخ اختیار کرتی ہے: اگر مکان بنانے کا داعیہ عینِ ذات ہے تو معمار فاعل بالعنایہ ہوگا، اور اگر یہ تقاضا زائد بر ذات ہے تو پھر وہ فاعل بالقصد ہوگا ـــــ اس مثال سے اچھی طرح معلوم ہوگیا کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اُس کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے اور

یہ علم اُس کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ زائد بر ذات ــــــ

۷۔ فاعل بالرّضا :

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اِس علم کی وجہ سے اپنے فعل کا بھی عالم ہے ۔ اس کے فعل کا ظہور اسی علم سے ہوتا ہے ، لیکن یہ علمِ فعل جو قبل از فعل ہے ، اجمالی ہے تفصیلی نہیں ــــــ بنا بر ایں فاعل بالعنایۃ کی طرح فاعل بالرّضا کی فاعلیت بھی علمِ ذات سے پیدا ہوتی ہے ؛ البتّہ یہ فرق ضرور ہے کہ فاعل بالعنایہ کو فعل سے پہلے اُس کا تفصیلی علم ہوتا ہے جب کہ فاعل بالرّضا کو اجمالی ــــــ فعل سے متعلّق اس کا تفصیلی علم بعد از فعل ہے اور یہ علمِ فعل کا نفس وجود ہے ، جیسے کہ اپنی صورِ معقولہ کی نسبت سے نفسِ ناطقہ فاعل بالرّضا ہے کہ اپنی ذات کے علم کے حوالے سے ان صورتوں کا اجمالی علم پیدا کرتا ہے اور یہی علم ان صورتوں کی ہستی کا سبب بنتا ہے ــــــ پس صورِ معقولہ کے وجود سے پہلے نفسِ ناطقہ اُن کا جو علم رکھتا ہے وہ محض اجمالی ہے اور علمِ ذات کی ایک فرع ــــــ تاہم ان صورتوں کا تفصیلی علم جو نفسِ ناطقہ کو اُن کے وجود کے بعد حاصل ہوا ، ان کی ہستی کا عین ہے[9] ــ

۸ ـ فاعل بالتجلّی :

وہ فاعل ہے جو اپنی ذات اور فعل دونوں کا عالم ہے ۔ افعال کے وجود سے پہلے ان کا تفصیلی علم اس کے علمِ ذات سے جُدا نہیں کیونکہ فاعل بالتجلّی کا علمِ ذات افعال کی پیدائش کا منشاء اور مبدء ہے ۔ یہاں علم اور فعل میں دُوئی نہیں ـ بنا بر ایں فاعل بالتجلّی میں دو طرح کا علمِ تفصیلی پایا جاتا ہے ؛ ایک افعال سے پہلے مرتبۂ ذات میں اور دوسرا مرتبۂ فعل میں کہ عین افعال ہے ۔ اس طرح فاعل بالتجلّی میں فاعل بالعنایہ اور فاعل بالرّضا کا نقص رفع ہو جاتا ہے مگر اُن کا کمال برقرار رہتا ہے ۔ فاعل بالعنایہ میں یہ کمال موجود ہوتا ہے کہ وہ وجودِ فعل سے قبل اس کی تفصیل سے آگاہ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اسے

یہ نقص بھی لاحق ہوتا ہے کہ اُس کا یہ علم اُس کی ذات کا عین نہیں بلکہ زائد بر ذات ہے جب کہ فاعل بالتجلّی اس کمی سے پاک ہے ــــــ

فاعل بالرّضا میں ایک کمال تھا اور ایک نقص ــــــ کمال تو یہ کہ اس کا علم زائد بر ذات نہیں بلکہ عین ذات تھا اور نقص یہ کہ وہ فعل سے پہلے اس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا تھا ــــــ لیکن فاعل بالتجلّی اِس نقص سے بھی منزہ ہے؛ لہٰذا فاعل کی تمام انواع میں یہ کامل ترین نوع ہے ــــــ

مادّیین فاعل اوّل کو فاعل بالطبع قرار دیتے ہیں؛ لہٰذا کائنات کی اِس تنظیم و ترتیب اور جمال و کمال کو ایک ایسے فاعل کا فعل سمجھتے ہیں جو ہر طرح کے علم و شعور سے عاری ہے ــــــ

معتزلی اور امامی متکلّمین[۱] فاعل اوّل یعنی حق تعالیٰ کو فاعل بالقصد بناتے ہیں۔ اُن کا یہ اِعتقاد ہے کہ حق تعالیٰ کے فعل و خلق میں ایک زائد بر ذات قصد، غرض اور داعیہ کارفرما ہے، اور چونکہ اُن کے نزدیک یہ غرض و غایت اور قصد ذات کی کسی کمی کو دُور کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے غیر کو نفع پہنچانے کے لیے ہے؛ لہٰذا ان حضرات کا یہ عقیدہ اصُولِ حکمت سے بے جوڑ نہیں معلوم ہوتا ــــــ

مشّائیانِ اسلام مثلاً فارابی، ابنِ سینا اور ان کے متبعین حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایہ مانتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اپنی ذات میں اکمل و اتم ہے اُسے اپنی ذات کا پورا علم ہے اور یہ علم اشیاء کے تفصیلی علم اور ان کے محکم و احسن نظام کا باعث ہو کر کسی زائد بر ذات غرض اور داعیے کے بغیر ایجادِ اشیاء اور تکوینِ کائنات کا سبب بنتا ہے؛ تاہم جیسا کہ اُوپر بیان ہوا کہ فاعل بالعنایہ میں ایک نقص پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کے وجود میں آنے سے پہلے اس فاعل کا تفصیلی علمِ فعل عینِ ذات نہیں بلکہ زائد بر ذات ہوتا ہے، لہٰذا فاعلیت کی یہ قسم بھی حضرتِ حق کے شایانِ شان نہیں ــــــ

اہلِ اشراق یعنی سہروردی اور اُن کے پیرو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ فاعل بالرّضا ہے لیکن جیسا کہ اس طرف اِشارہ کیا جا چکا ہے کہ فاعلیت کی یہ نوع بھی نقص سے خالی نہیں۔ یہ فاعل قبل از فعل اُس کا تفصیلی علم نہیں رکھتا ؛ لہٰذا حق تعالیٰ کو فاعل بالرّضا نہیں کہا جا سکتا ـــــــــ

ابنِ عربی اور دوسرے بزرگ عرفاء وصوفیاء، اللہ کو فاعل بالتجلّی جانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک حق تعالیٰ آپ اپنی ذات کے علم کی راہ سے تمام اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے اور یہی علم اشیاء کے ثبوتِ علمی اور اُن کے خارجی ظہور کا باعث اور تجلّیِ ربّانی کا سبب ہے۔ حق تعالیٰ موجوداتِ خارجی کا بھی تفصیلی عالم ہے جو اُس کی تجلّیات ہیں ـــــ غرض وہ اشیاء کا تفصیلی علم رکھتا ہے، فعل سے پہلے بھی اور فعل کے بعد بھی ـــــــ

---

# باب ۱۰

# نبوّت، رسالت اور ولایت

گزشتہ اوراق میں نبوّت، رسالت اور ولایت کے بارے میں بے ترتیبی ہی سے سہی مگر کچھ باتیں زیرِ بحث آچکی ہیں مگر چونکہ یہ موضوع تصوّف اور کلام خاص کر ابنِ عربی کے عرفانی فلسفے میں بڑی اہمیّت رکھتا ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوا کہ اس مسئلے پر الگ سے پوری شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی جائے۔

تفصیل میں جانے سے پہلے یہ چیز ملحوظ رہنی چاہیے کہ مسلمان متکلّمین اور عارفین نے تمام کلامی اور عرفانی موضوعات کی طرح اس موضوع پر بھی بہت تفصیل سے کلام کیا ہے لیکن اس کے باوجود کسی ایک نتیجے پر متفق نہ ہوسکے، اس مبحث میں ان کے اقوال آپس میں مطابقت نہیں رکھتے۔ یہ لوگ نبوّت، رسالت اور ولایت کی تعریف و تشریح میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں اور تینوں کے درمیان جو فرق موجود ہے اُس کی نشان دہی کرتے چلتے ہیں تو بھی کوئی بنیادی اتّفاقِ رائے نظر نہیں آتا بلکہ کہیں کہیں تو صاف اضطراب نظر آتا ہے ــــــ ہم اپنے قارئین کی سہولت کے لیے یہ چاہتے ہیں کہ زیرِ نظر موضوع پر ممتاز اہلِ عرفان و کلام نے جو کچھ کہا ہے پہلے اُسے اختصار کے ساتھ بیان کر دیا جائے، پھر ابنِ عربی اور اُن کے ماننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے ــــــ

علمِ کلام کی ایک مستند کتاب "شرحِ مقاصد" میں آیا ہے: "نبوّت حق تعالیٰ

کی جانب سے مخلوق کی طرف انسان کی بعثت ہے ــــ نبی وہ بشر ہے جسے خدا نے بھیجا ہے تاکہ جو کچھ اس پر وحی کیا جائے لوگوں تک پہنچا دے، رسول کا لفظ بھی عام طور پر اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے ــــ معتزلہ میں چند سے یہ منقول ہے کہ نبی وہ شخص ہے جو کسی کتاب یا الہام خواب میں عطا ہونے والی آگاہی کے واسطے سے منجانب اللہ خبر دیتا ہے، لیکن رسول وہ ہے کہ فرشتۂ وحی اس پر نازل ہوتا ہے اور وحیٔ الٰہی کو اس تک پہنچاتا ہے[1]" گویا معتزلہ کا یہ گروہ نبی اور رسول میں یہ فرق دیکھتا ہے کہ نبی کے برخلاف رسول پر وحی کا فرشتہ نازل ہوتا ہے؛ تاہم معتزلہ ہی کے ایک بڑے آدمی قاضی عبدالجبار معتزلی[2] نبی اور رسول کے درمیان کوئی فرق نہیں مانتے[3] ــــ آپ نے دیکھ لیا کہ ہماری بات یہاں سچ نکلی کہ نبوّت اور رسالت کی تعریف کے مرحلے پر متکلّمین کی عبارات آپس میں خاصا تفاوت رکھتی ہیں۔ بعض حضرات نبی اور رسول میں فرق کرتے ہیں جب کہ کچھ دونوں کو ایک سمجھتے ہیں ــــ اور پھر وہ لوگ جو اصولاً نبوّت اور رسالت میں فرق کے قائل ہیں، جب اس فرق کی نشاندہی کرنے پر آتے ہیں تو اُن میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، کوئی ایک فرق بتاتا ہے اور کوئی دوسرا ــــ بہر حال نبوّت اور رسالت کے باب میں متکلّمین کے افکار کا ذرا سا نمونہ تو سامنے آ ہی گیا، اب ہم ابنِ عربی اور اُن کے مقلّدین کی طرف رجوع کریں گے، کیونکہ شیخ کے یہاں یہ مبحث بڑی اہمیّت کا حامل ہے ــــ

ابنِ عربی نبوّت اور رسالت کے بیچ ایک واضح فرق دیکھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک نبوّت وحی کے ذریعے حقائق یعنی حق تعالیٰ کی ذات، اسماء اور صفات کی خبر رسانی اور احکامِ شریعت کی معرفت کا نام ہے؛ لہٰذا وہ شخص ہے جو وسیلۂ وحی مذکورہ حقائق کی آگہی اور احکامِ شریعت کی معرفت رکھتا ہے؛ تاہم ان حقائق کی اطلاع دینے پر مامور ہونے کے باوجود نبی شریعت کی تعلیم و تبلیغ کا مکلّف نہیں ــــ

ویسے تو رسالت بھی نبوّت ہی ہے لیکن میں شریعت کی تبلیغ ، احکام کی تعلیم، اخلاق کی تربیت، حکمت کی تعلیم اور ریاست وحکومت کا قیام ایسے امور بڑھے ہوئے ہیں۔ رسالت کو تشریعی نبوّت بھی کہتے ہیں یعنی تبلیغ شریعت کے اضافے کے ساتھ رسُول بھی نبی ہی ہے۔ چونکہ رسالت وصفِ الٰہی نہیں بلکہ وصفِ کونی ہے اور مُرسِل، مُرسَل الیہ اور مُرسل بہ کے بیچ واسطہ ہے، پھر یہ رسُول کا حال ہے نہ کہ اُس کا مقام، لہٰذا منقطع بھی ہوجاتی ہے، یعنی تبلیغِ احکام کا وقت پورا ہوجائے تو رسالت زائل ہوجاتی ہے[4]۔۔۔۔۔۔

ابن عربی سے پہلے بھی جس طرح عربی لُغت اور اسلامی فقہ میں نبوّت و رسالت کے مسئلے پر گفتگو ہوتی آئی تھی اسی طرح مسئلۂ ولایت بھی فقہِ اسلامی بالخصوص فقہِ جعفری میں ایک بڑا موضوعِ بحث رہا ہے۔ اس لیے نامناسب نہ ہوگا اگر ابن عربی اور اُن کے دبستان کے عقائد بیان کرنے سے پہلے ولالت کے لغوی اور فقہی مفاہیم کی طرف بھی تھوڑا سا اشارہ کردیا جائے تاکہ یہ بات واضح ہوجائے کہ فقہ اور تصوف دونوں میں ایک اصطلاح کے طور پر ولایت کے جو معانی پائے جاتے ہیں وہ آپس میں ایک ادنیٰ سی ظاہری مشابہت تو ضرور رکھتے ہیں، کیونکہ دونوں جگہ اس کا مفہوم متعین کرنے میں لُغت سے مدد لی گئی ہے، مگر اپنے اپنے استعمال کے حدود میں ولایتِ فقہی اور ولایتِ عرفانی ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں

لُغت میں ولایت کے کئی معنی ملتے ہیں، مثلاً :- قُرب، نُصرت، محبّت، تملّک، تدبیر، دوست داری اور تصرّف[5]۔ یہ لفظ قرآنِ مجید میں بھی انھی معنوں میں استعمال ہوا ہے[6]۔۔۔۔۔ ولایت کے فقہی مطالب بھی انھی کی سند پر متعین کیے گئے ہیں۔۔۔۔۔

ابن عربی اور اُن کے پیرو ولایت کی دو قسمیں مانتے ہیں: (۱) ولایتِ عام جو سب اہلِ ایمان کو حاصل ہے، تمام مومنین اپنے ایمان کی برکت سے اللہ تعالیٰ کا قُرب رکھتے ہیں اور وُہ ان کے سارے معاملات و اُمور کا نگہبان، مدبّر اور مالک

سے ہے (۲) ولایتِ خاصہ جو واصلینِ حق کے ساتھ مخصوص ہے اور بندے کے فنا فی اللہ اور بقاء باللہ سے عبارت ہے یعنی بندہ اِس مقام میں قیدِ خودی سے رہا ہو کر حق تعالیٰ کی ذات میں فانی ہو جاتا ہے اور اُس کی بقائے کے ساتھ باقی ——— اِس مقام پر فائز ہونے والا اولی حصولِ فنا کے ساتھ معارفِ الٰہیہ کا عارف بن جاتا ہے اور جب اُسے اِس فنا کے بعد والی بقا عطا ہوتی ہے تو اُس وقت یہ حقائق و معارف اُس کی زبان پر جاری ہو جاتے ہیں اور وہ ان کی خبر دیتا ہے، جس طرح فلکِ محیط تمام افلاک و اجسام کو اپنے احاطے میں سموئے ہوئے ہے اسی طرح مقام ولایت بھی نبوّت اور رسالت کی صفت سے متصف ہوا، ولایت اُسے خود بخود حاصل ہو گئی یعنی ولایت، نبوّت و رسالت کو عام ہے، ان میں شامل اور اُن کو محیط ہے، پس ہر نبی اور ہر رسُول ولی ہوتا ہے مگر ہر ولی نبی اور رسُول نہیں ہوتا، جس طرح ہر نبی کا رسُول ہونا ضروری نہیں، کیونکہ رسُول کی نسبت سے نبی عام ہے اور نبی کی نسبت سے رسُول خاص ——— ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی۔ خدا نے خود کو نبی اور رسول کا نام نہیں دیا مگر ولی کے اسم سے موسوم کیا ہے مثلاً " اللہ ولی الذین آمنوا اور " ھو الولیّ الحمید " ——— لہٰذا یہ نام دنیا و آخرت میں اُس کے بندوں میں ہمیشہ جاری وساری رہے گا اور اس کا ظہور کبھی تمام نہیں ہو گا۔ چونکہ اولیاء اللہ اس اسم کے مظاہر ہیں، اس لیے دُنیا اُن کے وجود سے نہ کبھی خالی رہی ہے اور نہ کبھی ہو گی" ۱

## ولایت نبوّت و رسالت سے افضل ہے

ابنِ عربی اور اُن کے مقلدین پر گفتگو کرتے ہوئے اُن کے اس قول کا حوالہ بڑے زور شور کے ساتھ آتا ہے کہ ولایت نبوّت اور رسالت سے افضل ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ اس مسئلے پر بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں اور شیخ کو شدید تنقید کا ہدف بنایا گیا۔ مخالفین نے اپنے طور پر یہ تصوّر کر لیا کہ ابنِ عربی مطلق ولایت کو نبوّت اور رسالت پر برتری دیتے ہیں، یعنی غیر نبی کی ولایت

نبی و رسول کی نبوت اور رسالت سے افضل ہے ــــــ حالانکہ ابن عربی ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ فی الحقیقت نبی اور رسول کی ولایت کو اُن کی نبوت اور رسالت سے افضل کہتے ہیں۔ ابن عربی اور اُن کے پیروکاروں کے عقیدے کے مطابق ولایت صفت الٰہی ہے[۵۸] نبوت اور رسالت کا باطن اور حق کا تصور فی الخلق ہے[۵۹] ــــــ اس کا حکم خدا سے متعلق ہے اور دُنیا و آخرت میں دائم اور باقی [۱۱۰] ــــــ علاوہ ازیں جیسا کہ بیان ہوا، نبوت و رسالت کی بنسبت ولایت عام ہے، ہر نبی اور ہر رسول صاحب ولایت ہوتا ہے، جیسے کہ رسالت کی نسبت نبوت عام ہے اور ہر رسول مرتبۂ نبوت کا بھی حامل ہوتا ہے ــــــ اور زیادہ وضاحت سے بیان کریں تو ابنِ عربی اور اُن کے متبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر رسول نبی ہوتا ہے جب کہ کوئی نبی رسول نہیں ہوتا، پس نبوت کے دائرے میں رسالت ایک خاص مرتبہ ہے۔ اسی طرح ہر نبی ولی ہوتا ہے مگر کوئی ولی نبی نہیں ہوتا، پس یہاں نبوت ایک مرتبۂ خاص ہوگیا؛ گویا ہر رسول نبی بھی ہے اور ولی بھی، اس لیے رسول کا مرتبہ نبی اور ولی کے مرتبے سے بلند ہے کیونکہ رسول سہ گانہ مراتب کو جامع ہوتا ہے لیکن اس کی ولایت کا مرتبہ اُس کی نبوت سے اور اُس کی نبوت کا مرتبہ اُس کی رسالت سے بالاتر ہوتا ہے، کیونکہ ولایت اُس کی جہت حقیقت ہے جو فانی فی الحق ہے اور نبوت جہتِ ملکوتی ہے جس کے واسطے سے ملائکہ کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ہے جن کے ذریعے سے وہ وحی حاصل کرتا ہے، جب کہ رسول کی رسالت اُس کی جہتِ بشریت ہے جس کے وسیلے سے انسانوں کے ساتھ مناسبت پیدا ہوتی ہے اور وہ ان میں احکام الٰہی کی تبلیغ کرتا ہے اور اس طرح مخلوق کی تعلیم و ہدایت میں مصروف رہتا ہے۔ پس مقام نبوت، ولایت اور رسالت کا برزخ ہے۔ مقام ولایت اس سے بالاتر ہے اور مقام رسالت فروتر [۱۱۱] ــــــ

مختصر یہ کہ ابنِ عربی اور اُن کے پیرو دراصل یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خود نبی و رسول کا مرتبۂ ولایت اُن کے مقام نبوت و رسالت سے افضل ہے۔ اس بات

کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کسی غیرِ نبی اور غیرِ رسول کی ولایت نبی اور رسول کی نبوت و رسالت پر فضیلت رکھتی ہے اور اولیاء انبیاء و رسل سے برتر ہیں۔ ولایت کا مرتبہ انتہائی عظیم اور اس کا درجہ بے حد بلند ہے، مگر اس کے باوجود اس کا مآخذ نبوت ہی ہے [۱]۔ کسی شخص کے ولی ہونے کی واحد علامت یہ ہے کہ وہ کس حد تک نبی کا اتباع کرتا ہے ——— دیکھیے ابنِ عربی اسی بات کو کیسے عجیب ڈھنگ سے بیان کرتے ہیں: "محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ خدا نے نبوت اور رسالت کا سلسلہ ختم کر کے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ اب یہ لوگ اس انقطاع کی وجہ سے اُس وحیِ ربانی سے محروم ہو گئے جو ان کی رُوح کی غذا ہے۔ یہ صورتِ حال اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ اولیاء انبیاء کے مقام پر نہیں ہیں۔ یہ طائفہ وحیِ الٰہی کی آگاہی کے لیے انبیاء کا محتاج ہے، اسی لیے نبوت و رسالت یعنی وحیِ ربانی کا دَور اختتام کو پہنچا تو اولیاء کی کمر ٹوٹ گئی، کیونکہ یہ حضرات وحی سے محروم ہو گئے اور اُن کے لیے اس ضمن میں فقط رویائے صادقہ ہی بچے رہ گئے کہ اس وسیلے سے وحی کی خوشبو سے مانوس رہیں" ———

اس کے علاوہ ایک جگہ وہ مقامِ نبوت کو ایسا اُونچا لے جاتے ہیں اور ولایت پر اس کی ایسی برتری دکھاتے ہیں کہ خود کو خاتم اولیاء بتانے کے باوجود صاف صاف کہتے ہیں کہ "ہم نبی کے مقام تک نہیں پہنچ سکتے، وہاں ہمارا داخلہ ممنوع ہے، ہماری معرفت کی انتہا، وہ بھی بطریقِ وراثت، یہ ہے کہ اُسے دیکھ لیں جیسے جنت کے طبقۂ اسفل کا باسی اعلیٰ علیین کے مکین کو دیکھتا ہے اور زمین والے آسمان کے ستاروں کو ———"

## ختمِ ولایت کے مسئلے پر ابنِ عربی کی تحریروں کا اُلجھاؤ

ختمِ ولایت کے موضوع پر ابنِ عربی کی تحریروں میں وہ اُلجھاؤ اور تضاد نظر آتا ہے جو اُن کے یہاں اور کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ اُن کی بعض عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ خود ختمِ ولایت کے مدعی ہیں، مثلاً"

اُن کا یہ شعر ؎

اناخاتم الولایۃ دون شک
لورث الهاشمی مع المسیح

ہم پہلے بھی اُن کا ایک خواب نقل کر چکے ہیں جو اُن کے خاتم الولایت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ شیخ اس خواب کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں جاگ گیا اور خداوندِ عالم کا شکر ادا کیا اور اس خواب کی یہ تاویل کی کہ میں اپنی صنف میں اپنے مقلّدین کے بیچ ایسا ہی ہوں جیسے انبیاء کے درمیان رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم، اور لگتا ہے کہ میں ہی وہ شخص ہوں جس پر اللہ تعالیٰ نے ولایت کو ختم فرما دیا ہے ـــــ

دوسری طرف اُن کی کچھ تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام مہدی کو خاتم الاولیاء سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ فتوحات میں لکھتے ہیں: "خدا کا ایک خلیفہ ہے جس کا ظہور اُس وقت ہوگا جب دُنیا جور و ستم سے پَٹ جائے گی، وہ اُسے عدل و انصاف سے بھر دے گا، اور اگر دُنیا کی زندگی باقی نہ رہی مگر ایک دن، تو بھی خدا اُس دن ہی کو اتنا طُول دے دے گا کہ وہ خلیفہ اپنا کام پورا کرلے ـــــ وہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی عطرت اور حسن بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں سے ہوگا" ـــــ

اس عبارت کے بعد ابنِ عربی، امام آخر الزّمان کی یوں مدح سرائی کرتے ہیں:

| | |
|---|---|
| اَلا اِنّ ختم الاولیاء شہید | وعین امام العالمین فقید |
| ھو السیّد المھدی من آل احمدؐ | ھو الصّارم الھندی حین یبید |
| ھو الشّمس یجلو کلّ غمّ وظلمۃ | ھو الوابل الوسمیّ حین یجود[۱۵] |

مگر ایک جگہ وہ عرب کے ایک مرد کو ولایتِ محمّدی کا خاتم قرار دیتے ہیں جو اپنی قوم میں اشرف واکرم تھا، جیسا کہ فتوحات کے باب ۳۷ میں لکھتے ہیں: "ختمِ ولایت محمّدیؐ عرب کے اُس شخص کو عطا ہوئی ہے جو اصلاً و یداً اس قوم میں بزرگ ترین ہے اور آج ہمارے زمانے میں موجود ہے۔ میں نے ۵۹۵ھ میں اُسے پہچانا اور اُس کی اُن نشانیوں کا مشاہدہ کیا جو حق تعالیٰ نے بندوں کی آنکھ سے چھپا رکھی ہیں[۱۶]"

اسی کتاب میں ایک اور مقام پر یہ تحریر کرتے ہیں: "ولایتِ محمدی کے لیے جو اس شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاتم مقرر ہے جو رُتبے میں عیسیٰ علیہ السلام سے نیچے ہے، کیونکہ حضرت عیسیٰ مقامِ ولایت کے علاوہ مقامِ رسالت بھی رکھتے ہیں ـــــ یہ خاتم ہمارے ہی زمانے میں پیدا ہوا ہے۔ مَیں نے اُسے دیکھا ہے اور اُس سے ملا ہُوں۔ مَیں نے اُس میں خاتمیت کی علامت بھی مشاہدہ کی۔ اس کے بعد کوئی ولی نہیں آئے گا مگر یہ کہ اسے اپنا مرجع بنائے[۱۷]"

شیخ کی اکثر تحریروں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ ولایتِ مطلق کا مقام عیسیٰ علیہ السلام کی تحویل میں ہے۔ مثال کے طور پر فتوحات کی یہ عبارت دیکھیے: "یہ بات یقینی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نزول فرمائیں گے اور ہمارے درمیان شریعتِ محمدیؐ کی رُو سے فیصلے کریں گے۔ اللہ رسُولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کی شریعت اُن پر القاء کرے گا اور وہ ہر چیز کی حلّت و حُرمت کا وہی حکم کریں گے کہ اگر رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم تشریف رکھتے تو ایسا ہی فرماتے ـــــ نزولِ عیسیٰ کے ساتھ ہی مجتہدین کا اجتہاد اُٹھ جائے گا مگر وہ اپنی لائی ہوئی شریعت کی بُنیاد پر حکم نہیں کریں گے۔ بلکہ جیسا کہ کہا گیا، شریعتِ محمدیؐ کے احکام جاری کریں گے۔ وہ شاید اس شریعت کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کی رُوح پُر فتوح سے براہِ کشف اخذ کریں گے۔ پس اس لحاظ سے عیسیٰ علیہ السلام رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے صحابی اور تابع اور خاتم الاولیاء ہیں۔ یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کا شرف ہے کہ اُن کی اُمّت میں اولیاء کا اختتام عیسیٰ علیہ السلام ایسے نبیِ مکرّم اور رسُولِ معظّم پر ہوگا، اسی لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس اُمّتِ محمدیؐ میں سب سے افضل ہیں، حکیم ترمذی[۱۸] نے کتاب "ختم الاولیاء" میں یہ بھید کھولا ہے اور ابوبکر صدیقؓ اور دیگر اصحابِ کبار پر ان کی فضیلت کی شہادت دی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگرچہ وہ اِس اُمّت میں ولی کی حیثیت سے نزول کریں گے لیکن نفس الامر میں نبی اور رسولؑ ہی رہیں گے؛ لہٰذا قیامت کے دن اُن کے لیے دو حشر واقع ہوں گے، ایک حشر تو نبیوں اور

رسولوں کے زمرے میں ہوگا کہ اپنی نبوّت و رسالت کا علم اُٹھائے ہوں گے اور اُن کے تمام اصحاب اُس کے زیر سایہ اُن کے پیچھے پیچھے ہوں گے۔ یہاں ان کی حیثیت تمام رسولوں کی طرح متبوع کی ہوگی اور دوسرا حشر ہمارے ساتھ ہوگا۔ وہ اس اُمّت کے اولیاءؒ کی جماعت کے درمیان محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کے جھنڈے تلے ہوں گے، اِس جگہ اُن کی حیثیت رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے تابع کی ہوگی اور وہ آدمؑ کے زمانے سے لے کر آخری ولی تک دُنیا میں آنے والے تمام اولیاء پر تقدّم رکھتے ہیں، پس خداوند تعالیٰ نے اُن کے لیے نبوّت اور ولایت کو جمع فرما دیا ہے اور قیامت کے روز رسُولوں کے بیچ ایک بھی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی دوسرا رسُول اُس کا تابع ہو کر اُٹھے، مگر محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کہ اُس دن اُن اتباع کرنے والوں کے مجمعے میں عیسیٰؑ اور الیاسؑ بھی محشور ہوں گے[19]۔"

اِسی کتاب میں ایک اور مقام پر صاف کہتے ہیں کہ عیسیٰؑ علی الاطلاق خاتم ولایت ہیں[20] ـــــ پھر ایک دوسری جگہ رُوحِ محمدی کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عالم میں اِس رُوحِ محمدیؐ[21] کے کئی مظاہر ہیں جن میں اِس کا ظہورِ اکمل کبھی قطبِ زمان میں ہے، کبھی افراد میں ہے، کبھی ختمِ ولایتِ محمدیؐ میں ہے اور بالآخر ختمِ ولایتِ عامہ میں ہے جو عیسیٰ علیہ السلام ہیں[22] ـــــ

آپ نے دیکھا کہ جو بات ہم نے آغازِ گفتگو میں کی تھی وہ ان مثالوں سے درست ثابت ہوگئی، یعنی اِس مبحث میں ابنِ عربی کے یہاں صرف اُلجھاؤ اور بے ربطی ہی نہیں بلکہ ایک قسم کا تضاد اور تناقض صاف نظر آتا ہے۔ اِن کے ماننے والے بعض شارحین نے اگرچہ اپنے طور پر بہت کوشش کی کہ اس باب میں جیسے بھی بن پڑے شیخ کے اقوال میں تطابق پیدا کر دیا جائے اور ان میں پایا جانے والا تضاد و تناقض رفع کر دیا جائے لیکن ایسا نہ ہو سکا ـــــ گو کہ ان لوگوں کی سعی و کاوش بے فائدہ رہی تاہم کم از کم اُن میں سے کچھ کا بیان فائدے سے خالی نہیں ـــــ

زیرِ نظر مسئلے میں ابنِ عربی کے معتقدین کا تشریحی نقطۂ نظر پیش کرنے سے

پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بطورِ مقدّمہ یہ چیز واضح کر دی جائے کہ شیخ اکبر کے عقیدے کے مطابق جس طرح کہ تمام رسولوں کی لائی ہوئی شریعت فی الواقع محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم ہی کی شریعت ہے اور وہ سب آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے نائب کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ اور وہ شریعت بھی جو خاص آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ظہورِ بدنی کے وقت ظاہر ہوئی ، اپنے اندر وہ تمام قواعد اور دقائق اور قواعد رکھتی ہے ۔ وہ پچھلی تمام شریعتوں میں فرداً فرداً یا مجموعاً پائے جاتے تھے ـــــ غرض رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت سارے رسُولوں پر رسالت ، آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی نبوّت تمام نبیوں کی نبوّت پر اور آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ولایت کُل ولیوں کی ولایت پر مشتمل ہے ، جیسا کہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے خود فرمایا :- " عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ " یعنی مجھے اوّلین اور آخرین کے تمام علوم دیے گئے ـــــ اور چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی رسالت ، نبوّت اور ولایت کو وہ خصوصیّت ، فضیلت اور شرف حاصل ہے جو اوروں کو نہیں ملا ـــــ اور چونکہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اولیاء آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے وارث ہیں ، اُنھیں یہ خصوصیّت آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے وراثت میں ملی ہے اور وہ اِس بزرگی اور فضیلت کے لیے مخصوص کر دیئے گئے ہیں ، لہٰذا انھیں محمدی کہا جاتا ہے ، جیسے کہ ابراہیم ، اسحٰق ، عیسیٰ اور موسیٰ علیہ السّلام کے خصائص کے وارث ابراہیمی ، اسحاقی ، عیسوی اور موسوی کہلاتے ہیں اور ابنِ عربی سمیت بہت سے صوفیہ کی کتابوں میں بار بار آتا ہے کہ فلاں شخص فلاں پیغمبر کے قدم پر ہے ، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ علوم ، تجلیات ، مقامات اور احوال جو اُس پیغمبر کے لیے خاص ہیں ، اُن کی مدد اور برکت سے اِس ولی کو بھی جزواً حاصل ہیں ـــــ

جب یہ مقدّمہ ذہن نشین ہو گیا تو اب ہم ابنِ عربی کے مقلّدین اور اُن کے عرفانی فلسفے کا درس دینے والوں میں سے دو ایسے حضرات کی طرف رجوع کرتے ہیں جنھوں نے اپنے اپنے انداز میں فوق الذّکر عبارات میں مطابقت پیدا کرنے

کی سعی کی ہے۔ ان میں ایک صاحب سُنّی ہیں اور دوسرے شیعہ ـــــ ان کے خیالات اور تاویلات نقل کرنے کے بعد ہم اپنی رائے بھی ظاہر کریں گے ـــــ

۱- شیخ محمّد خاکی، ابنِ عربی کے سُنّی مقلّد ہیں۔ ان کا شمار اُن لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے ابنِ عربی کی مدافعت میں جان لڑادی۔ اِس مبحث میں اُنھوں نے خود کو سخت زحمت میں ڈال کر جو مطالب بیان کیے ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے :-

ولایت کی دو قسمیں ہیں :- ولایت مطلقہ اور ولایتِ خاصہ محمّدیؐ ـــــ

ولایتِ خاصہ محمّدی کی بھی تین انواع ہیں : نوعِ اوّل وہ ولایت ہے جو تصرّف فی العالم کو جامع ہے، معنی کی جہت سے بھی اور صورت کی جہت سے بھی ـــــ اور یہ خلافت سے بھی متصل ہے۔ نوعِ دوم وُہ ولایت ہے جو معنی و صورت دونوں جہات سے تصرّف فی العالم کو تو جامع ہے مگر خلافت سے متصل نہیں ہے ـــــ اور نوعِ سوم وہ ولایت ہے کہ اس کی حقیقت فقط تصرّف فی المعنی ہے ـــــ

ولایت مطلقہ کے خاتم حضرت عیسیٰ علیہ السّلام ہیں۔ وہ خاتمِ اکبر ہیں، اُن کے بعد کوئی ولی نہ ہوگا۔ ولایتِ محمّدی کی نوع اوّل کے خاتم حضرت علی بن ابی طالبؓ ہیں جو خلفائے راشدین اور ائمۂ مہدیین میں آخری ہیں، کیونکہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا تھا : "الخلافۃ بعدی ثلاثون سنۃ ثم تصیر ملکاً ظالماً" ـــــ حضرت علی خاتمِ کبیر ہیں ـــــ ولایتِ محمّدی کی نوعِ دوم کے خاتم امام مہدی علیہ السّلام ہیں جو آخر الزّمان میں ظہور فرمائیں گے۔ وُہ خاتمِ صغیر ہیں اور نوع سوم کے خاتم ابنِ عربی ہیں اور وہ خاتمِ اصغر ہیں ـــــ یہاں تک پہنچ کر شیخ محمّد خاکی فتوحات کی اُس عبارت کی طرف اِشارہ کرتے ہیں جس کا حوالہ ہم اس بحث کے شروع میں دے چکے ہیں۔ لکھتے ہیں : "لیکن فتوحات میں شیخِ اکبر نے ولایت کا خاتم کسی اور کو بتایا ہے۔ مَیں حیران ہوں کہ وہ کون ہے ؟" ـــــ

۲۔ آقا محمد رضا قمشہ ای، مذہباً شیعہ ہیں اور عرفانی مسائل میں ابن عربی کے پیرو — تیرھویں صدی ہجری کے اسلامی ایران میں یہ ابنِ عربی کے متصوفانہ فلسفے کے بڑے استاد مانے جاتے تھے۔ انھوں نے بھی ہمارے زیرِ نظر موضوع پر "ذیل فصِّ شیثی فصوص الحکم" کے نام سے ایک رسالہ تحریر کیا اور ختمِ ولایت کے مسئلے پر شیخ کی عبارات کا باہمی تضاد رفع کرنے کے لیے کئی نکات بیان کیے جن کا خلاصہ کچھ یوں ہے :۔

ولایت کی دو شاخیں ہیں : ولایتِ مطلقہ یا ولایت عامہ اور ولایت خاصہ — مطلق اور علمِ ولایت تمام مومنوں کو حاصل ہے؛ البتہ اُس کے مختلف مراتب ہیں جو درجاتِ ایمان کے ساتھ مشروط ہیں۔ اس ولایت کے خاتم عیسیٰ علیہ السّلام ہیں — ولایتِ خاصہ اہلِ دِل، اہل اللہ اور صاحبانِ قربِ الفرائض کے لیے مخصوص ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں فانی ہیں اور اُس کی صفات کے ساتھ باقی۔ ولایت کی یہ قسم محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم اور محمّدیوں کے لیے مختص ہے — اس کی بھی دو قسمیں ہیں : مطلّق اور مقیّد — مطلق ہونے کی صورت میں یہ ولایت تمام حدود و قیود سے عاری، حق تعالیٰ کے سارے اسماء و صفات کے ظہور کو جامع اور اُس کی ذاتی تجلّیات کے ہر پہلو سے متعلّق ہوگی — جب کہ مقیّد ہونے کی صورت میں اسماء میں سے کسی ایک اِسم، بے شمار حدود میں سے کسی ایک حد اور تجلّیات کے کسی ایک رُخ تک محدود ہوگی ۔ ان دونوں اقسام کا الگ الگ خاتم موجود ہے۔ ولایت مطلقہ محمّدی کے خاتم حضرت علی رض ابن ابی طالب اور امام مہدی ع ہیں، یعنی ولایت کی اس نوع کی خاتمیت حضرت علی رض کی صورت میں ظہور کرنے کے ساتھ مہدی ع کی صورت میں بھی ظاہر ہوگی — ولایتِ مطلقہ محمّدی م، ولایتِ مطلقہ عامہ سے برتر ہے اور اُس کے خاتم یعنی حضرت علی رض اور امام مہدی ع اُس کے خاتم یعنی عیسیٰ علیہ السّلام سے افضل ہیں[۲۳] — رہی ولایت مقیّدہ محمّدی،

تو ممکن ہے کہ اس کے خاتم ابنِ عربی بھی ہوں اور وہ عرب مرد بھی جسے اُنھوں نے دیکھا تھا اور اُس کی خاتمیت پر شہادت دی تھی۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ولایت کی اس نوع میں کئی مدارج و مراتب مقرّر ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہر درجے کا اپنا ایک خاتم ہو۔[۲۴]

جیسا کہ قمشہ ای ایسے اُستاد سے توقّع تھی، اِس مسئلے میں اُن کی تحریر و تقریر بہت اُستادانہ ہے کہ بظاہر یُوں لگتا ہے جیسے اُنھوں نے ابنِ عربی کے مقالات میں موجود تضاد شیخ محمّد خاکی کی طرح کسی حیرت میں پڑے بغیر ختم کر دیا ہو لیکن غور سے دیکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ابنِ عربی کے یہاں پایا جانے والا تضاد ایسا نہیں ہے کہ ان ترکیبوں سے حل ہو جائے؟ گو کہ یہ درست ہے کہ ابنِ عربی نے ایک جگہ حقیقتِ محمّدی سے سب سے زیادہ قریب حضرت علیؓ کو قرار دیا ہے اور وہ مہدیِ موعود کو ولایت خاصۂ محمّدی کا خاتم اور سب اہلِ عالم کا امام جانتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ اُنھوں نے کچھ مقامات پر حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کو بھی ولایت مطلقہ کا خاتم کہا ہے اور اُمّتِ محمّدی کے تمام افراد حتیٰ کہ ولایتِ محمّدی کے خاتم پر بھی اُن کی افضلیت کی تصریح کر دی ہے۔ پس ہمیں اعتراف کر لینا چاہیے کہ ولایت کے مسئلے میں ابنِ عربی کی تحریریں بہت گنجلک، متضاد اور اُلجھی ہوئی ہیں ——— یہاں وہ کسی حتمی اعتقاد تک نہیں پہنچ سکے تھے۔ اِس اُلجھاؤ اور تضاد کو رفع کرنے کی کوشش بالکل بے سُود ہے۔

حیرت ہے کہ قمشہ ای ایسے دانا اُستاد نے محض یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ابنِ عربی کے عقیدے میں حضرت علیؓ اور امام مہدیؑ، عیسیٰ علیہ السّلام پر فضیلت رکھتے ہیں، خود کو بلا وجہ تکلّف میں ڈالا اور ابنِ عربی سے ایسے الفاظ بھی منسوب کر ڈالے جو اُن کی کتابوں اور رسالوں میں کہیں موجود نہیں ——— مثلاً فتوحات میں ایک جگہ یہ عبارت آئی ہے: "واقرب النّاس الیہ علی بن ابی طالب وسرّ الانبیاء"[۲۵] ——— قمشہ ای نے اصل کتاب کھولنے کی زحمت کیے بغیر

فیض کاشانی کی "کلماتِ مکنونہ" پر اکتفا کیا اور مذکورہ عبارت کو اِس بدلی ہوئی صورت میں نقل کر دیا :۔ "واقرب الناس الیہ علی بن ابی طالب امام العالم وسر الانبیاء اجمعین" ـــــ یہ ٹھیک ہے کہ اگر یہ عبارت اسی طرح ہوئی جیسی کہ نقل کی گئی، تو قشمہ ای کے اِس خیال کی تائید ہو جاتی کہ ابنِ عربی کے عقیدے میں علی رضا امام عالم ہیں اور عیسیٰ علیہ السّلام سمیت تمام انبیاء سے افضل ہیں لیکن ہم نے فتوحات کے سارے مطبوعہ نسخوں کا مطالعہ کیا اور عثمان یحیٰی کا تصحیح کردہ نسخہ بھی دیکھا جس میں اُنھوں نے تمام نسخوں کی اختلافی عبارات کو پاورقی میں درج کیا ہے، مگر اُس میں بھی فیض کاشانی اور اُن کے واسطے سے محمّد رضا قمشہ ای کے نقل کردہ اضافی الفاظ کہیں نہیں ملے۔ یہ عبارت ہر نسخے میں اسی طرح درج ہے جس طرح ہم نے نقل کی [۲۷]

فتوحات ہی کی ایک اور عبارت ہے :۔ "وللولایۃ والمحمّدیۃ المخصوصۃ بھذا الشّرع المنزّلۃ علیٰ محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم ختم، خاص ھو فی الرتبہ دون عیسیٰ علیہ السّلام ......" (ولایتِ محمّدی کے لیے جو محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم پر نازل ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاتم ہے جو رُتبے میں عیسیٰ علیہ السّلام سے کم تر ہے)

قمشہ ای نے اِسے یُوں نقل کیا ہے :۔ "وللولایۃ المُحمّدیۃ المخصوصۃ بھذا الشّرع المنزّل علیٰ مُحمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم ختم خاص ھو المھدی وھو فی المرتبۃ فوق عیسیٰ" (ولایت محمّدی کے لیے جو محمّد صلّی اللہ علیہ وسلّم پر نازل ہونے والی شرع کے ساتھ مخصوص ہے، ایک خاص خاتم ہے، وہ مہدیؑ ہے اور مرتبے میں عیسیٰ علیہ السّلام سے بالاتر ہے)، پھر یہ وضاحت بھی کرتے

کرتے ہیں کہ فتوحات کے نسخوں میں "فوق" کی جگہ "دون" چھپ گیا ہے جو چھاپنے والوں کی تحریف ہے ـــــ تاہم اس طرح کی تحریف "بعید از عقل" ہے اور قمشہ ای ایسا استاد ایسی بات کرے گا، اس پر تو بالکل یقین نہیں آتا ـــــ

---

# باب ۱۱

# تشیع و تسنن

شیخ کے اکثر سوانح نگار اور مؤرخین اُنھیں اہلسنّت والجماعت کے علماء میں شمار کرتے ہیں اور جیساکہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ بعض شیعہ اکابر اُنھیں متعصّب سُنّی اور اہلبیت اطہار کے ماننے والے شیعوں کا سخت دشمن جان کر بُرا بھلا کہتے تھے[1] — کچھ اہلسنّت نے اُنھیں شیعہ خیال کیا اور اُن کی مذمّت میں اس طرح کے جُملے کہے کہ "ھو شیعیٌ سوءٌ کذّاب"[2] — اسمٰعیلی شیعہ[3] اُنھیں اپنوں میں سمجھتے ہیں اور حجّت کے مرتبے پر قرار دیتے ہیں[4] علاوہ ازیں اثناء عشری شیعوں میں بھی کچھ ایسے بڑے حضرات نظر آتے ہیں جو ابنِ عربی کو اثناء عشری سمجھتے ہیں اور اپنے خیال پر اُنھیں بہت اصرار ہے — حالانکہ اُن کے شیعہ ہونے کا احتمال بہت کمزور ہے ظنِّ غالب یہ ہے کہ وُہ سُنّی تھے۔ ایک سُنّی وحدت الوجودی صوفی جنھوں نے احیاناً وحدتِ ادیان کی بھی بات کی ہے۔ مگر چونکہ وُہ لوگ جو اُن کے تشیع کے قائل ہیں، شیعوں کے بڑے علماء میں سے ہیں؛ لہٰذا مناسب ہوگا اگر اس مسئلے پر الگ سے گفتگو کرلی جائے اور ان بزرگوں کے دلائل و شواہد کا تحقیقی نظر سے جائزہ لیا جائے — یہاں یہ بات بھی نظر میں رکھنی چاہیے کہ ابنِ عربی کے کچھ ماننے والے ایسے بھی ہیں جو اُن کی ولایت کا دَم بھرتے ہیں اور اُن کے مذہب کی چھان بین کو اُن کی جلالتِ شان سے کمتر سمجھتے ہیں — بعض لوگ شیخ سے سرزد ہونے والی شطحیات کو اپنی دلیل بناکر اُن کے تشیع اور تسنّن کے مسئلے ہی

کو سرے سے ناقابلِ التفات گردانتے ہیں۔ ان لوگوں کی نظر میں ابنِ عربی ہر دو مذاہب کے دائرے سے باہر ہیں[۵]۔۔۔۔۔ لیکن شیخِ اکبر کا ہر فقہی مسلک سے بالاتر یا خارج ہونا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ وہ بظاہر ہی سہی مگر مذہبِ سُنّی کے معتقد تھے۔۔۔۔۔

میرزا محمد باقر خوانساری، صاحبِ روضات، ابنِ عربی کا ذکر بزرگی و احترام کے ساتھ کرتے ہیں، اُنھیں بڑے عرفاء اور اقطاب میں شامل بتاتے ہیں، اصحابِ مکاشفہ اور اربابِ صفا میں گنتے ہیں اور شیخ عبدالقادر جیلانی رح اور عظیم صوفیہ کی ایک جماعت کا مماثل اور معاصر قرار دیتے ہیں۔۔۔۔ اس تعارف کے بعد لکھتے ہیں کہ اس طائفۂ صوفیہ کے برخلاف، کچھ علمائے شیعہ کہتے ہیں حالانکہ شیخ عبدالقادر جیلانی رح اور اُن ایسے اہلِ تصوّف اس نسبت سے بالکل دُور رہیں اور اس احتمال سے یکسر بعید[۸]۔۔۔۔۔ سیّد صالح موسوی خلخالی، شارحِ "مناقب"[۸] ابنِ عربی کے تشیّع کے قائلین میں کچھ علمائے امامیہ مثلاً شیخ بھائی، میرزا محمد اخباری اور قاضی نور اللہ شوستری کا نام لیتے ہیں[۹]۔۔۔۔ ہم بھی فوق الذکر حضرات کے استدلال سے آگاہی رکھتے ہیں۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان کے اقوال نقل کیے جائیں گے اور اُن کے دلائل و شواہد کا تنقیدی نظر سے جائزہ لیا جائے گا۔۔۔۔۔

۱۔ شیخ بھائی ۔۔۔۔۔ یہ وُہ بزرگ عالم ہیں جنھوں نے ابنِ عربی کی تعریف و توصیف اور ان کے خیالات کی حمایت و تائید کی ہے۔۔۔۔ شیخ بھائی ابنِ عربی کو شیعہ مانتے ہیں جیسا کہ اپنی کتاب "اربعین" میں فتوحاتِ مکّیہ کے باب ۳۶۶ کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہاں شیخِ عارف کامل شیخ محی الدّین ابنِ عربی نے جو کلام کیا ہے وُہ بہت خوب ہے۔ شیخ کتابِ مذکورہ کے باب ۳۶۶ میں تحریر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ایک خلیفہ ہے جو عترتِ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور اولادِ فاطمہ رض میں ظاہر ہوگا، وہ پیغمبرِ اسلام کا ہم نام ہے اور اس کے جدِّ اعلیٰ حسین بن علی رض ہیں۔ کعبے کی دیوار اور مقامِ ابراہیم ع کے درمیان لوگ اُس سے بیعت کریں گے۔ وہ شبیہِ رسُول ہوگا، لیکن اوصاف میں رسُول اللہ سے کمتر۔۔۔

اُس کا وسیلہ پا کر کوفے کے لوگ انسانوں میں خوش بخت ترین ہوں گے۔ اپنے ظہور اور حکومت کے بعد وہ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہے گا۔ وہ جزیہ اُٹھا لے گا۔ لوگوں کو بزورِ شمشیر خدا کی طرف بُلائے گا اور تمام مذاہب کو رُوئے زمین سے مٹا دے گا پس ایک دینِ خالص باقی رہ جائے گا۔ اہلِ اجتہاد کے مقلد اُسے اپنے پیشواؤں کے کہے کے خلاف حکم کرتے دیکھ کر اُس کے دشمن ہو جائیں گے لیکن اُس کی تلوار کے خوف سے مجبوراً اُس کی اطاعت کریں گے۔ اپنے خواص کی نسبت عام مسلمان اُس کے وجود سے زیادہ راضی ہوں گے۔

اہلِ حقائق و معارف اُسے کشف و شہود اور معرفتِ الٰہیہ کی رُو سے پہچان کر اُس کی بیعت کریں گے۔ خداشناس لوگ اس کی دعوت قبول کریں گے اور دوڑ دوڑ کر اُس کی کمک کو آئیں گے۔ اگر اُس کے ہاتھ میں تلوار نہ ہو تو فقہا اس کے قتل کا فتویٰ دے دیں، لیکن اللہ تعالیٰ اُسے تلوار اور بزرگی دے کر ظاہر کرے گا، لہٰذا وہ اُس کی بزرگی کو دیکھتے ہوئے اور اُس کی تلوار کے ڈر سے اُس کا حکم قبول کریں گے، حالانکہ وہ اُن پر ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔ اور دل سے اُس کے خلاف ہوں گے، اور جب یہ دیکھیں گے کہ وہ اُن کے پیشواؤں کے حکم کے برعکس حکم دے رہا ہے تو اُسے گمراہ سمجھیں گے، کیونکہ یہ لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہوں گے کہ اجتہاد کرنے والے ختم ہو چکے ہیں، اُن کا زمانہ گزر گزر چکا ہے اور دُنیا میں اب کوئی مجتہد نہیں رہا، اللہ تعالیٰ اُن کے اماموں کے بعد کوئی اور شخص ایسا پیدا نہیں کرے گا جو درجۂ اجتہاد پر فائز ہو، اور اگر کوئی یہ دعویٰ کرے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے احکامِ شرعی کا علم دیا ہے تو ایسا شخص اُن کے نزدیک ایک دیوانہ اور فاسد الخیال ہوگا۔۔۔۔۔۔"

ابن عربی کی مذکورہ عبارت سے شیخ بھائی نے ابنِ عربی کے تشیع پر جو استدلال کیا ہے اُس کے بنیادی اُمور یہ ہیں: اوّل یہ کہ شیخ اکبر کی اس عبارت کا آغاز ہی اس جملے سے ہوتا ہے کہ خدا کا ایک خلیفہ ہے

جو ظاہر ہو گا؛ یعنی یہ خلیفہ اس وقت موجود ہے اور بعد میں کبھی ظاہر ہو گا۔ یہ بات اہلِ سنّت کے عقیدے کے خلاف ہے اور شیعوں کے موافق، گو کہ اہلِ سُنّت بھی ظہورِ مہدی کے قائل ہیں، مگر انھیں اس وقت بھی زندہ سمجھنا خاص شیعوں کا عقیدہ ہے ——— دوم یہ کہ ابنِ عربی کہتے ہیں کہ اُن کے ظہور سے کوفے والے خوش بختی میں سب سے بڑھ جائیں گے۔ یہ بھی شیعوں کا عقیدہ ہے کہ آفتابِ امامت، قائمِ آلِ محمّد مہدی موعود علیہ السّلام مکّہ معظمہ سے رونما ہوں گے، اُس شرف والی جگہ سے سیدھے کوفے میں وارد ہوں گے اور اسے زیرِ نگیں لانے اور کوفیوں سے بیعت لینے کے بعد دوسرے علاقوں کی طرف لشکر بھیجیں گے۔ سوم یہ کہ امام مہدی بقولِ ابنِ عربی فقہا کی سرکوبی کریں گے۔ اس لیے یہ لوگ جب اُن کے احکام کو اپنے ائمہ کے مذاہب کے خلاف پائیں گے تو اُنھیں گمراہ خیال کر کے اُن کی مخالفت پر اُتر آئیں گے، کیونکہ اُن لوگوں کے عقیدے کے مطابق مجتہدوں کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مہدی کی اس سختی اور سرزنش کا رُخ اہلسنّت فقہا ہی کی طرف ہو گا، کیونکہ یہی لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ائمہ اربعہ[11] کے بعد اجتہاد کے تمام راستے بند ہو چکے ہیں، اب اُن کی رائے کے خلاف صادر ہونے والا یہ حکم اور فتویٰ قابلِ رد ہے، لہٰذا یہ گروہ جب احکامِ مہدی کو اپنے اماموں کی آرا کے خلاف دیکھے گا تو اُن کی مخالفت اور دشمنی میں لگ جائے گا ——— [12]

ابنِ عربی کی اس عبارت کو دلیل بنا کر یہ ثابت کرنا کہ وہ شیعہ تھے، عجیب سی بات ہے اور خاص طور پر شیخ بھائی ایسا عاقل و دانا بھی اُسے اُن کے تشیّع کی سند بنائے تو اور بھی حیرت ہوتی ہے، کیونکہ فتوحات کی یہ عبارت تمام مطبوعہ نسخوں[13] میں اس طرح ہے: "جدّه الحسن بن علی"، یعنی حسن بن علیؓ، مہدی علیہ السّلام کے جد ہیں۔ یہ بات اہلسنّت کے علماء کی تائید کرتی ہے اور امامی شیعوں کے عقیدے کے خلاف جاتی ہے، کیونکہ شیعی عقیدے کی

دوسرے امام مہدیؑ، حسین بن علی اولاد میں سے ہیں [14] البتہ ماں کی طرف سے اُن کا سلسلہ امام حسن مجتبیٰؓ تک بھی پہنچتا ہے [15] لیکن یہ اعتقاد کہ وہ فقط امام حسنؓ کی نسل سے ہیں، اہلسنّت کے ساتھ مخصوص ہے [16] ـــــ یہ شیخ اکبر کے اِس جملے کا ظاہری مفہوم اختصاص پر دلالت کرتا ہے۔ اب رہا مہدی کے موجود اور زندہ ہونے کا عقیدہ جسے شیخ بہائی شیعوں سے خاص سمجھتے ہیں، صرف اِسی طائفے تک محدود نہیں ہے، کیونکہ کچھ علمائے اہلسنّت بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ مہدی علیہ السّلام پیدا ہو چکے ہیں اور زندہ ہیں [17] ـــــ"

**۲۔ قاضی نوراللہ شوستری** ـــــ اُنھوں نے بھی ابنِ عربی کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی کتاب "مجالس المومنین" میں سیّد محمد نوربخش سے روایت کرتے ہیں: "شیخ محی الدین آدم الاولیاء علی مرتضیٰ علیہ السّلام کی محبّت کا اخفاء کرنے میں معذور رہیں، کیونکہ حکومت متعصّبوں کے ہاتھ میں تھی اور شیخ کے دشمن کثرت سے تھے جو اُن کے قتل کا ارادہ رکھتے تھے؛ لہٰذا مجبوراً انھیں اہلِ شام کے اعتقاد کے مطابق معاویہ، یزید اور بنی اُمیّہ کے بارے انہی عبارات والقاب کے ساتھ کلام کرنا پڑا جو اُن لوگوں میں اُس وقت مروّج تھے تاکہ اِسی طرح اُن کے شر سے محفوظ رہیں۔ رفع مضرّت کے لیے اِس طرح کا دکھاوا جائز ہے ـــــ"۔ سیّد نوربخش کی یہ گفتگو نقل کرنے کے بعد قاضی شوستری ابنِ عربی کے کچھ اشعار پیش کرتے ہیں جو اہلبیت اطہار کے ساتھ اُن محبّت اور ارادت کی شدّت کو ظاہر کرتے ہیں۔ قاضی نوراللہ ان اشعار کو ابنِ عربی کی تشیع کی دلیل سمجھتے ہیں، لیکن اُن کے مدّعا یعنی ابنِ عربی کے تشیّع کو ثابت نہیں کرتی [18]

**۳۔ میرزا محمّد اخباری** ـــــ اُنھوں نے کئی دوسروں کی طرح ابنِ عربی کا تشیع ثابت کرنے کے لیے خود کو تکلّف میں ڈالا ہے۔ اپنی کتاب "رجالِ کبیر" میں میرزا محمّدی نے ابنِ عربی کا تعظیم و تکریم کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اُن کی تصانیف

کے ظاہری معانی کو جو سنیوں کے مذہب سے موافقت رکھتے ہیں، یہ تاویل کی ہے کہ شیخ اہلسنّت کے زیر تسلّط علاقوں میں نہایت بُرے زمانے میں ہوئے ہیں؛ لہٰذا وہ اس طرح کی عبارتیں لکھنے میں معذور ہیں۔ ان صاحب نے ابن عربی بعض ایسی عبارتوں کو جو شیعوں کے عقاید سے مطابقت رکھتی ہیں، اپنی ایک کتاب "میزان المتمیّز فی العلو العزیز" میں جمع کر دیا ہے اور ان سے ان کے تشیّع پر استدلال کیا ہے۔ ان میں سے ایک عبارت "فتوحات" سے لی گئی ہے[19] "خدا کے علاوہ کوئی شارع نہیں ہے۔ اس نے اپنے پیغامبر سے فرمایا: ہم نے قرآن کو تجھ پر اُتارا تاکہ تو لوگوں کے درمیان حکم کرے اس سے جو کچھ خدا نے تجھے دکھایا[20]، یہ نہیں کہا کہ جو کچھ تو نے دیکھا ہے۔ عائشہ رضؓ اور حفصہ رضؓ کے قضیے میں رسول اللہؐ نے قسم کھا کر اُنھیں خود پر حرام کر لیا تھا۔ خدا نے آپ سے کہا: "اے پیغمبر اپنی بیویوں کی خوشنودی کے لیے تو اپنے اُوپر وہ کیوں حرام کر رہا ہے جو خدا نے تیرے لیے حلال کر دیا ہے[21]" ــــــ یہ تنبیہہ اُنؐ کے لیے تھی جو معصوم عن الخطا تھے اور پھر اور کوئی جو خطا سے محفوظ نہ ہو اُس کی رائے کو یہ حیثیت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے کہ اُس میں غلطی کا احتمال کم اور صواب کا اِمکان زیادہ ہو۔ پس یہ جائز نہیں کہ اللہ کی عبادت اپنی اُس رائے کے مطابق کی جائے جو کتاب وسنّت اور اجماع سے مستنبط نہ ہو، رہا قیاس تو میں اُس کا قائل نہیں ہوں اور اس کا اتباع نہیں کرتا ــــــ اللہ نے مجھ پر یہ واجب نہیں کیا کہ اُس کے پیغمبر کے قول کے سوا کسی شے سے کوئی بات اخذ کروں[22]ــــــ محدّث اخباری نے ابن عربی کی مذکورہ عبارت کو اُن کے تشیّع پر یوں دلیل بنایا ہے کہ چونکہ فقہائے اہلسنت احکام شرعیہ کے بارے میں فتویٰ دیتے ہوئے قیاس کو کتاب وسُنّت اور اجماع کے ساتھ ایک مستقل دلیل کا درجہ دیتے ہیں اور اس کے مقتضا پر عمل کرنا واجب جانتے ہیں اور ابن عربی ان فقہاء کے برخلاف اِس عبارت میں فقہائے شیعہ

کے طریقے سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر اپنی رائے پر عمل کرنا کسی کے لیے روا ہوتا تو سب سے بڑھ کر پیغمبر علیہ السلام کو روا ہوتا جو معصوم تھے اور جن کی پاک رائے خطا اور غلطی سے محفوظ تھی۔ اب جب کہ اللہ تعالیٰ اُن کو اپنی رائے پر عمل کرنے کی وجہ سے "یا ایھا النبی لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللہ لک" کہہ کر تنبیہہ فرما رہا ہے تو پھر اپنے قیاس کی پیروی کرنا جب کہ وہ بلا دلیل رائے کی حیثیت رکھتا ہو کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوگا[۲۳]۔

مذکورہ بالا شواہد سے یہی بات درست نظر آتی ہے کہ ابنِ عربی شیعہ نہیں ہو سکتے اور مذکورہ دلائل و شواہد اُن کے تشیّع کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ جیسا کہ آگے چل کر ذکر ہوگا[۲۴] وہ اگرچہ اہل بیتؓ کے ارادت مند تھے اور بہت سے مقامات پر ان بزرگوں کے لیے اُنھوں نے احترام اور محبت و عقیدت ظاہر کی ہے نیز اُن کی زبان سے کبھی کبھار ایسی باتیں بھی صادر ہوتی ہیں جو شیعہ عقاید بالخصوص اثنا عشری معتقدات سے مشابہت رکھتی ہیں، لیکن ایک تو اُن کے بیشتر سوانح نگاروں نے اہلسنّت میں شمار کیا ہے اور دوسرے اُن کی تحریروں اور اقوال خاص طور پر "فتوحاتِ مکیّہ" کے حوالے سے اُنھیں سُنّی ہی قرار دینا چاہیے کیونکہ "فتوحات" اُن کے عقاید و افکار کے بارے میں سب سے مضبوط سند کا درجہ رکھتی ہے۔ وہ سُنّی تھے، پکے سُنّی صوفی جو اصول میں کشف و شہود سے مدد حاصل کرتے تھے اور فروع میں اجتہاد سے کام لیتے تھے اور ائمۂ اہلسنّت میں سے کسی کے مقلّد نہ تھے[۲۵]۔ "فتوحات" ہی میں دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اُن پر یہ منکشف فرمایا ہے کہ خلافت میں تقدّمِ زمانی کسی کے لیے دلیلِ افضلیت نہیں ہو سکتا[۲۶] لیکن اس کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ[۲۷] استحقاقِ خلافت و امامت اور سب لوگوں پر اُن کی افضلیت بھی[۲۸] بیان کرتے ہوئے ترمذی کی ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ پیغمبرِ خداؐ کے بعد مسلمانوں میں سب سے افضل ابوبکرؓ ہوئے ہیں ساتھ ہی حضرت عیسیٰ کو بھی اُمّتِ محمّدیہ اور آنحضرتؐ کے متبعین میں شمار

کرتے ہیں اور اُنھیں ساری اُمّت کے افراد حتیٰ کہ حضرت ابوبکرؓ سے بھی افضل بتاتے ہیں[۲۹] ــــــ علاوہ ازیں اپنی "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار" میں لکھتے ہیں کہ "حضرت ابوبکرؓ نے ابوعبیدہ بن الجراحؓ کو حضرت علیؓ کے پاس بھیجا اور اُن کے ذریعے حضرت علیؓ کے بیعت سے گریز، جماعت سے کنارہ کشی اور خلافت کے لیے اُن کے دعوے پر اپنی تشویش کا اظہار کیا ــــــ حضرت علیؓ نے جواب میں کہلا بھیجا کہ مجھے نہ تو بیعت سے انکار ہے نہ دعوائے خلافت ہے۔ میرے لیے تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا فراق اتنا اندوہ ناک ہے کہ میں خانہ نشین ہو گیا ہوں اور جب اُن جگہوں پر نگاہ کرتا ہوں جہاں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم چلتے پھرتے تھے، تو میرا اندوہ و یاس اور بڑھ جاتا ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ملنے کا شوق ان کے سوا کسی سے کوئی تعلّق رکھنے میں آڑے آجاتا ہے ــــــ" اس کے بعد لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ یہ کہلا بھیجنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور اُن سے بیعت کی۔ یہاں اُن میں اور حضرتِ عمرؓ میں کچھ تیز باتیں ہوئیں، مگر آخر میں حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے معذرت کر لی[۳۰] ــــــ" ظاہر ہے کہ کوئی شیعہ اس قسم کی باتیں جو ابن عربی کی زبان سے ادا ہوئی ہیں اپنی زبان پر لانا گوارا نہیں کر سکتا۔ وہ لوگ جنھوں نے ابنِ عربی کو شیعہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے گو کہ اُن کی نیّت ٹھیک تھی، لیکن اُن کی کوشش بیکار گئی۔ اِسی طرح عبد الوہاب شعرانی کی یہ سعی بھی عبث ٹھہرتی ہے کہ ابنِ عربی کو اہلسنّت کے تمام اصول و فروع کا پابند ثابت کیا جائے۔ ابنِ عربی نہ تو متداول معنی میں شیعہ تھے نہ معروف مفہوم میں سُنّی۔ وہ ایک وحدت الوجودی صوفی تھے، جو وجود کو واحد جانتے تھے؛ نیز حقیقت اور دین و مذہب کو بھی[۳۱] ــــــ بنا بریں اُن کا طریقہ یہ تھا

کہ خود کو خارجی تعصبات کی قید و بند اور دینی و کلامی مناظرات اور مجادلات سے آزاد کر لیا جائے؛ البتّہ یہ معلوم نہیں کہ وُہ اپنے اِس مقصد کو پہنچے یا نہیں۔

---

# حواشی حصّہ دوم

## باب ۱

۱؎ یعنی خیر کے درجے میں (حاشیہ مترجم)

۲؎ فتوحات، ج ۱، ص ۴۲

۳؎ مزید معلومات کے لیے ر۔ک، فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۴۳

۴؎ رُوح القدس سے مراد حضرت جبرئیلؑ ہیں جو وحی لانے پر مامور ہیں۔ انھیں رُوح الالقاء بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ علومِ غیب اور معارفِ ربّانی دلوں پر القاء کرتے ہیں بعض لوگوں نے فلاسفہ کے ہاں آمدہ عقلِ فعال کو بھی رُوح القدس قرار دیا ہے۔ ر۔ک تفسیر منسوب بہ ابن عربی، ج ۱، ص ۲۰۷۔ کشاف الاصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۴۸۔

۵؎ عقل کے معانی پر بعد میں گفتگو ہوگی۔

۶؎ بدیہیات کے فطری ہونے پر دیکھیے، فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹ (الزوزات وھے امور مرکوزہ فی الجبلۃ)

۷؎ فتوحات، ج ۱، ص ۳۱-۳۳۔ یواقیت وجواھر، ج ۱، ص ۲۱۔

۸؎ فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴۔

۹؎ یہ حدیث اکثر صوفیاء نے نقل کی ہے اور حدیث کی کتابوں مثلاً مسند ابن حنبل، سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد میں بھی منقول ہے۔

۱۰؎ علم الاولین والآخرین۔

۱۱؎ فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۴

۱۲؎ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹

۱۳؎ فتوحات، ج ۱، ص ۱۴۱۔ رسائل ابن ابی، جزء اوّل۔ رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی، ص ۳

۱۴؎ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴

۱۵؎ رسائل ابن عربی، کتاب المسائل، ص ۲

۱۶؎ فتوحات، ج ۱، ص ۵۲

۱۷؎ سورۂ کہف، (۱۸)، آیت، ۶۴

۱۸؎ سورۃ الرحمٰن (۵۵)، آیت ۴

۱۹؎ فتوحات، ج ۲، ص ۱۱۴

۲۰؎ اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی جانب "من اتانی یسعی اتیتہ ہرولۃ"۔

۲۱؎ "ان فی ذلک لذکری لمن لہ قلب اوالقی السمع وھو شھید"۔ (سورۃ ق، آیت ۳۶)

۲۲؎ اشارہ ہے حدیثِ مبارکہ کی طرف، "ان قلب بین اصبعین من اصابع الرحمٰن"

۲۳؎ یہاں کسی کے قول کا رد مقصود ہے جس نے اس آیت کی تفسیر میں قلب کو عقل کے معنی میں لیا ہے۔

۲۴؎ عام طور پر لوگ تحوّل اور تغیّر کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے، لہٰذا مختصراً اس امتیاز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ تغیّر حرکت کا نتیجہ ہے جس کی علّت بہرحال نقص ہے جب کہ تحوّل ظہور فی الغیر ہے جس میں حرکت کا اعتبار معدوم ہے (ح۔ مترجم)

۲۵؎ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۹

۲۶؎ فتوحات، ج ۱، ص ۹۳

۲۷؎ سورۂ شوریٰ (۴۲)، آیت ۱۰

۲۸؎ سورۂ ۳۷، آیت ۱۸۰

۲۹؎ اس جملے میں روائتی تصوّرِ علم کا بھی بیان ہے یعنی مادّی کائنات کا حتمی اور آخری علم بھی اُس وقت تک ایمانی علوم سے نفیاً یا ایجاباً متعلق نہیں ہو سکتا جب تک اس کے اندر معلوم کائنات سے بلند تر مدارجِ وجود کا غیر مشروط اقرار نہ موجود ہو۔ جو لوگ دین کے حقائق کو کھینچ تان کر سائنسی انکشافات کے مطابق کرنے کے چکر میں پڑے رہتے ہیں اُنھیں دراصل اندازہ ہی

نہیں کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ (ح۔ مترجم)

۳۰ دحیی کی نسبت دحیۂ کلبی سے ہے جو آنحضرتؐ کے اصحاب میں سے تھے اور خوبصورت آدمی تھے۔ جبرئیلؑ ان کی صورت میں حاضر ہوا کرتے تھے ۴۵ھ میں وفات پائی۔

۳۱ ابن عربی کے عقیدے کے مطابق دار ہستی میں اولین موجود اور پہلا مظہر الٰہی حقیقت محمدیہ ہے۔ رک فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۲۲۸ - ۲۲۶، تصحیح عثمان یحییٰ۔ حقیقت محمدیہ کے بارے میں بعد میں تفصیل بیان کی جائے گی۔

۳۲ فتوحات، ج ۱ ص ۹۵، ۹۶۔

۳۳ اشارہ ہے اس آیت مبارکہ کی طرف " ھوالذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات" (سورۃ آل عمران آیت ۷)، محکمات اور متشابہات کی تعریف اور تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے تفسیر مجمع البیان، ج ۱-۲، ص ۴۰۹)

۳۴ فتوحات، ج ۲، باب ۲۹۲، ص ۶۶۰۔

۳۵ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف " ولنبلونکم حتی نعلم المجاھدین منکم والصابرین ونبلوا اخبارکم" (سورۃ ۴۷ آیت ۳۳)

۳۶ جیسا کہ آگے تفصیل سے ذکر ہوگا، ابن عربی کی نظر میں علم تابع وجود ہے۔ جہاں وجود ہوگا علم بھی پایا جائے گا۔

۳۷ فتوحات، ج، ص ۲۲۲

۳۸ ر۔ک بہ " تعریفات جرجانی " ص ۱۴۰

۳۹ سورۃ ۸، آیت ۲۹

۴۰ سورۃ ۲۔ آیت ۲۸۲

۴۱ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۴۔ فصوص الحکم میں فص داؤدی کے تحت مزید تصریح کی گئی ہے کہ رسالت اور نبوت اکتسابی نہیں، وہبی اور اختصاصی چیز ہے جو بطور انعام و فضل خداوندی کے انبیاء و رسل کو عطا ہوتی ہے۔ نیز ر۔ک بہ "شرح کاشانی"

ص ۲۰۲ اور شرح قیصری فص داؤدی۔

۴۲ علم الیقین۔ وہ علم جو دلیل کی راہ سے حاصل ہو۔

۴۳ عین الیقین۔ وہ علم جو کشف و مشاہدہ سے حاصل ہو۔

۴۴ حق الیقین۔ عبارت ہے بندے کے حق میں فنا ہوجانے اور اس سے باقی رہنے سے۔ صرف علمی اعتبار سے نہیں بلکہ علم شہود اور حالی ہر اعتبار سے، مثلاً ہر صاحب عقل کو موت کا علم الیقین ہے، جب فرشتوں کو دیکھتا ہے تو یہ عین الیقین ہے اور جب موت کا مزا چکھتا ہے تو یہ حق الیقین ہے۔ ر.ک بہ "تعریفات"، ص ۸۰۔

۴۵ حکمت سیاستِ خلق اور تدبیرِ ملک سے عبارت ہے جس کے لیے حکم شرح کے مطابق تائید الٰہی سے اشیاء کو ان کی جگہ پر رکھنا اور موجودات کی توجیہ ان کی غایت تک کرنا ہوتا ہے۔ "شرح کاشانی"، ص ۲۰۳

۴۶ فصل الخطاب۔ حقائق امور کو آشکار کرنا جیسا کہ وہ ہیں۔ بیانِ احکام اور قضایا کو یقینی طور پر پیش کرنا۔ محولہ بالا۔

۴۷ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی طرف، "وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب" (سورۃ ۳۸، آیت ۲۰)

۴۸ سورۃ ۲، آیت ۲۴۷

۴۹ فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶

۵۰ فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۷

۵۱ لغت میں ارادے کا مطلب ہے کسی کام کے لیے نفس کا میلان یا شوق۔ ر.ک بہ "کشاف" ج ۱، ص ۳-۵۲۲ "مفاتیح العلوم خوارزمی"، ص ۴۰ "اصطلاحات الصوفیہ کاشانی"، ص ۸۹ "تعریفات جرجانی"، ص ۱۱ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۲۱

۵۲ تعریفات جرجانی، ص ۱۴۴۔

۵۳ فتوحات، ج ۲، ص ۳-۵۲۲

۵۴ یہاں وجد کے معنی وجد میں حق کو پانا ہے۔ اصطلاحات الصوفیہ، ابن عربی۔

ضمیمۂ تعریفات جرجانی، ص ۲۳۶

۵۵ فتوحات، ج ۲، ص ۵۲۲ - ۵۲۳

۵۶ سورۃ ۳۵، آیت ۱۶

۵۷ فتوحات، ج ۱، ص ۹۲

۵۸ فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹، سطر ۹ از آخر صفحہ۔ نیز ر۔ک بہ "نقد النصوص" ص ۹۸-۱۹۹!

۵۹ اہل عرفان کے ہاں معرفت کے معنی عموماً حق تعالیٰ اور اُس کے اسماء و تجلیات کی شناخت کے لیے جاتے ہیں۔

۶۰ اشارہ ہے آیت مبارکہ کی جانب، "قال ربّنا الذی اعطی کل شیٔ خلقه ثم هدی" سورۃ ۲۰، آیت ۵۲

۶۱ دکھاوے اور ریاکاری کو فقہ کی اصطلاح میں بھی شرکِ خفی کہا جاسکتا ہے؛ لہٰذا اس جملے سے گھبرانا نہیں چاہیے۔ (ح۔مترجم)

۶۲ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، باب ۱۷۷، ص ۲۹۷ - ۳۱۸

۶۳ رسائل ابن عربی، ج ۲، کتاب تجلیات، ص ۴۸

۶۴ محی الدین ابن عربی من شعرہ، ص ۲۴۳ -

۶۵ شمع سرا بردۂ شاہی دل است ــ آئینہ نور الٰہی دل است "لب لباب مثنوی" ص ۳۷۱،

۶۶ ایمن آباد است دل ای مردمان — حصن محکم موضع امن امان

گلشن خرم بکام دوستان — چشمہ‌ہا و گلستان در گلستان

عُج الی القلب و سِر یا ساریہ — فیہ اشجارٌ و عینٌ جاریۃٌ

(مثنوی، ج ۳، ص ۲۱۴)

۶۷ تحفۃ الشفرۃ الی حضرۃ البررہ، ص ۶

۶۸ ان کے بارے میں آگے چل کر تفصیل سے بیان ہوگا۔

۶۹ اصطلاحات الصوفیہ کاشانی، حاشیۂ شرح منازل السائرین، خواجہ عبداللہ انصاری، ص ۱۶۷

۷۰؎ علی بن محمد بن علی حسینی حنفی المعروف بہ سید شریف (۷۴۰-۸۱۶) مشہور شارح و مؤلف ہیں۔ تصانیف میں "شرح مواقف عضدالدین ایجی"، "شرح مفتاح العلوم"، "شرح مختصر عضدی" اور "صرف میر" جو علم الصرف عربی پر فارسی زبان میں ہے۔ رک بہ "روضات"، ج ۵، ۳۰۰-۳۰۷

۷۱؎ تعریفات جرجانی، ص ۱۵۶۔

۷۲؎ داؤد قیصری کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو ہوگی۔

۷۳؎ شرح فصوص، قیصری، فص شیثی — فواتح میبدی، ص ۶۷

۷۴؎ ابن عربی اور ان کے پیرکاروں کے نزدیک ظہورِ حق کلی کے پانچ مراتب ہیں۔ ان مراتب کا نام حضرات خمس ہے جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) حضرت غیب مطلق و معانی (۲) حضرت شہادت مطلق و حس (۳) حضرت ارواح جو غیب مضاف ہے اور "غیب مطلق" سے قریب (۴) حضرت مثال اور خیال منفصل جو غیب مضاف اور شہادت مطلق کے قریب (۵) حضرت و مرتبۂ انسان جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان تمام مراتب و حضرات کا جامع ہے۔ رک بہ "تعریفات جرجانی" ص ۸۷۔ "نقد النصوص" ص ۳۰ اور ۳۱۔

۷۵؎ لب لباب مثنوی، ص ۳۷

۷۶؎ رسائل ابن عربی۔ نقش الفصوص، فص شیثی، ص ۶

۷۷؎ ابن عربی، مواقع النجوم، ص ۱۴۱-۱۶۹

۷۸؎ احیاء علوم الدین، جز اول، ص ۱۶

۷۹؎ عزالدین محمود بن علی کاشانی، متوفی ۷۳۵۔ ایران کے مشہور عارف

۸۰؎ مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ، ص ۶۰

۸۱؎ کبریت الاحمر، ص ۵، ۶، ۷۔ رسائل ابن عربی، رسالۃ الشیخ الی الامام الرازی، ص ۲-۳

۸۲؎ یہاں ارادہ بمعنی توفیق ہے (ح۔ مترجم)

۸۳؎ یعنی قلب عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان برزخ ہے جس کا انفعالی رخ غیب کی طرف ہے اور فاعلی رخ عالم شہادت کی طرف، اسی لیے خصوصاً حضرات نقشبندیہ

کے یہاں قلب اللہ تعالیٰ کی صفاتِ فعلیہ کا آئینہ ہے (ر ح۔ مترجم)

۵۴ التدبیرات الالٰہیہ، ص ۱۷۱-۱۷۲

# حواشی حصّہ دوم

## باب ۲

۱۔ جیسا کہ وجود کی تعریف کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے کہ "الوجود الذی یصح ان یعلم ویخبر عنہ" وجود وہ ہے جس کا علم ہو سکے اور جس کی خبر دی جا سکے۔ الوجود الذی یکون فاعلاً اور منفعلاً الوجود ھوالثابت العین وامثال آنہا۔ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۰۔ "کشف المراد" ص ۵

۲۔ تعریفات اور حدود حقیقی، مثلاً "حیوان ناطق" برائے انسان یا "کثیر الاضلاع سہ ضلعی" برائے مثلث سے غرض اس چیز کی ماہیت کی وضاحت ہوتی ہے جس کی تعریف معین ہو رہی ہو؛ مگر چونکہ وجود جیسی جانی پہچانی اور واضح دوسری کوئی نہیں؛ لہٰذا اس کی تحدید و تعریف حقیقت میں ممکن نہیں۔ تعریف لفظی یا شرح اسمی جس میں ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ رکھ دیا جاتا ہے اور دوسرا لفظ پہلے کی نسبت سننے والے کے لیے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس سے مقصود تعریف کردہ شئے کی حقیقت کی شناخت یا اس کی ماہیت کا بیان ہوتا ہی نہیں؛ لہٰذا یہ درست ٹھہرا کہ اشیاء و امورِ بدیہی مثلاً وجود کی لفظی تعریف یا شرح اسمی کر دی جائے۔

۳۔ یہ امام رازی کا قول ہے۔ ر۔ک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۱۔ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۵۶۔ تیسرے اور چوتھے قول کو امام رازی نے "مباحث المشرقیہ ج ۱، ص ۱۳ پر نام لیے بغیر ذکر کیا ہے اور اُن کے لیے دلائل بھی دیئے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ تیسرے قول کے قائل امام اشعری اور اُن کے پیروکار ہوں گے، کیونکہ وہ ماہیت اور وجود کو ایک دوسرے کا عین مانتے ہیں، اور ماہیات کے تصور کو ممکن اور نظری تسلیم

کرتے ہیں۔ چونکہ قول البتہ کسی ایسے گروہ کا ہے جو وجود کو عین ماہیت اور تصورِ ماہیات کو ناممکن اور ممتنع مانتا ہو۔ ان اقوال کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے نیز ان کے دلائل کے لیے ر۔ک بہ "مباحث المشرقیہ"، ج ۱، ص ۱۸-۱۳ "شرح مقاصد"، ج ۱، ص ۵۵-۶۰ - "شوارق الالہام" ج ۱، ص ۱۵-۲۲، نیز "رسالۂ بود و نمود" از محمود شہابی، ص ۶-۱۵۔

۴ے شفا الٰہیات، ص ۲۹۱

۵ے نجات، الٰہیات، ص ۲۰۰

۶ے قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) ایران کے مسلمان حکماء میں سے تھے۔ خواجہ نور الدین طوسی کے شاگرد اور رصدخانۂ مراغہ میں ان کے شریکِ کار تھے۔ اہم تالیفات میں "شرح قانون ابن سینا"، "شرح حکمۃ الاشراق" اور "درۃ التاج" ہیں۔ مولانا جلال الدین رومی سے بھی ان کی ملاقات تھی۔

۷ے درۃ التاج، ج ۳، ص ۱

۸ے سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲)

۹ے شرح مقاصد، ج ۱، ص ۵۶

۱۰ے مقدمہ فصوص الحکم، ص ۷

۱۱ے رسالہ "نقد النقود فی معرفۃ الوجود"، ص ۶۲۳ -

۱۲ے تمہید القوائد، ص ۱۹

۱۳ے اسفار، ج ۱، ص ۲۵ تعلیقۂ ملا صدرا بر الٰہیات شفا، ص ۲۴

۱۴ے شوارق الالہام، ج ۱، ص ۱۵

۱۵ے غرر الفرائد، ص ۴

۱۶ے اشعری متکلمین جو اشاعرہ کے نام سے معروف ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری (۳۳۰ یا ۳۲۰-۲۷۰ یا ۲۶۰) کے پیرو ہیں۔

۱۷ے شرح مقاصد، ج ۱، ص ۶۱ "شوارق" ج ۱، ص ۲۲ "کشف المراد"، ص ۷

۱۸؎ شرح مواقف، ج ۲ ص ۱۲۷ پر یہ قول کَشّی اور ان کے متبعین سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہ معلوم نہیں کہ یہ کشی وہی زین الدین کشی ہیں جو پانچویں چھٹی صدی میں ہوئے یا محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی ہیں، جو مصنف "معرفۃ اخبار الرجال" تھے اور جو چوتھی ہجری میں ہو گزرے ہیں۔ کِشّی کی نسبت کَش کے گاؤں سے ہے جو جرجان سے ۳ فرسخ دُور واقع ہے۔

۱۹؎ مثلاً صدرالدین شیرازی، "اسفار"، ج ۱، ص ۳۵۔

۲۰؎ مثلاً سعدالدین شیرازی "اسفار" ج ۱، ص ۶۱

۲۱؎ ر-ک بہ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۶۱ - ۶۲ "شوارق الالہام"، ج ۱، ص ۲۲-۲۶ "اسفار" ج ۱، ص ۳۵؛ "تمہید القواعد" ص ۵۵ "درۃ الفاخرہ" از عبدالرحمٰن جامی، ص ۱۹۹

۲۲؎ یعنی وجود اور موجود دونوں ذہنی ہیں خارجی نہیں۔ اثر کی مختصر تعریف یہ ہے کہ کسی علّت کے معلول کو اُس کا اثر کہتے ہیں۔ (حاشیہ مترجم)

۲۳؎ فصل وہ اصُولِ امتیاز ہے جس کی بناء پر ایک شئے اپنے جوہر میں دوسری اشیاء سے ممتاز ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کا فصل "ناطق" ہے جو اُسے جنسِ حیوانیت میں پائے جانے والے تمام مشترکہ امُور سے جُدا کرتا ہے۔ فصلِ اخیر تمام اشیاء کی اصل ہے اور ان کے وجود کے تمام مراتب کو جامع۔ ملّا صدرا کے بقول تمام اشیاء میں وجود فصل الفصول اور فصلِ اخیر ہے کیونکہ اشیاء میں اشتراک و امتیاز دونوں وجود ہی کی اصل پر ہے ـــــ مگر یہ تعریف فصلِ منطقی کی نہیں بلکہ فصلِ حقیقی کی ہے (ح۔مترجم)

۲۴؎ فی الوجود جنس و فصل متحد ہیں جیسے مادّہ و صورت۔ جس طرح مادّہ اور صورت الگ الگ وجود نہیں رکھتے، اسی طرح جنس و فصل بھی ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔ جنس کو مادّہ عقلی اور فصل کو صورتِ عقلی سمجھنا چاہیے۔ (ح۔مترجم)

۲۵؎ ر-ک بہ "اسفار"، ج ۱، ص ۶۹ اور حاشیۂ سبزواری بذیل، ص ۷۱، "غرالفرائد"، ص ۲۱

۲۶ ؎ یعنی حقیقتِ وجود جو مراتب ، تعینات اور مشخصات سے ماوراء ہے۔ (ح۔ مترجم)

۲۷ ؎ یہاں نفس بمعنی حقیقت اور مقوّم ہے اور طبیعتِ وجود، بمعنی ذاتِ وجود یعنی خدا ، ذاتِ وجود کی حقیقت اور اُس کو بہمہ مراتب قائم کرنے اور رکھنے والا ہے (ح مترجم)

۲۸ ؎ اصطلاح میں مُشکّک اُس کلّی کو کہتے ہیں جس کے افراد اور مصداقات کسی جہت سے باہم مختلف ہیں۔ اپنے اپنے مرتبے کے حساب سے اُن افراد پر کلّی کا اطلاق ہوگا، جیسے وُہ نورِ ضعیف کے مقابلے میں نورِ شدید پر نور کے مفہوم کا اطلاق زیادہ ہوگا، اِسی طرح پانی کا اطلاق گھڑے کے پانی کے مقابلے میں آبِ دریا پر زیادہ ہوگا یہاں وجود کو مشکّک کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وجود خود کلّی ہے اور اپنے افرادِ خارجی پر اُس کا اطلاق اُن کے جُدا جُدا مراتب کے مطابق ہے، کسی میں کم کسی میں زیادہ۔ (ح مترجم)

۲۹ ؎ 'تواطو'، تشکیک کی ضِد ہے یعنی کلّی کا اپنے افراد پر مساوی اطلاق۔ (ح۔ مترجم)

۳۰ ؎ افراد و مصداقات کے ذاتی ، زمانی یا کسی بھی طرح کے تقدّم و تاخّر کے لحاظ سے اُن پر کُلّی کے جُدا جُدا اور حسبِ مرتبہ اطلاق کو تشکیک کہتے ہیں ۔

۳۱ ؎ سورۃ شوریٰ ، ۴۲ ، آیت ۱۰

۳۲ ؎ سورۃ حدید ، سورۃ ۵۷ ، آیت ۵

۳۳ ؎ رک بہ " تعریفات جرجانی " ص ۲۱۸

۳۴ ؎ مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ عرفاء کی اصطلاح میں عموماً وجودِ مطلق سے مراد واجب تعالیٰ ہوتا ہے جو حقیقت وجود ہے۔ البتہ کبھی کبھی وجودِ عام مستنبط کو بھی وجودِ مطلق کہہ دیتے ہیں۔

۳۵ ؎ یعنی جیساکہ وہ اپنی ذات میں ہے ۔ (ح مترجم)

۳۶ ؎ " کان اللہ ولم یکن شیاء " حدیثِ بخاری ہے ۔ الآن کما کان " اِس حدیث مبارکہ کی صوفیانہ شرح ہے (ح مترجم)

۳۷ ؎ ممکنات ، ممکن رہتے ہوئے ذاتِ باری تعالیٰ کے شیئون نہیں ہوسکتے ، البتہ تاویل کے ساتھ انھیں اظلال و تجلیات کہا جاسکتا ہے ۔ فاضل مؤلف سے یہاں بیان میں چوک ہو گئی ہے ۔ (ح مترجم)

۳۸ ۔ حکما، اور عارفین نے اپنی منظومات اور نثری تصانیف میں حق تعالیٰ کو اکثر وجودِ مطلق اور ہستیٔ محض کے نام سے یاد کیا ہے۔ جیسا کہ عطار کہتے ہیں :

آن خداوندے کہ ہستی آنِ اوست
جملہ اشیا مصحفِ قرآنِ اوست

فردوسی کا شعر ہے :

جہاں را بلندی و پستی تو ای
ندانم چہ ای ہر چہ ہستی توای

مولانا روم کہتے ہیں :

ما عدمہا ئیم و ہستی ھا نما
تو وجودِ مطلقی ہستی ما

آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ ابن عربی نے بھی حق تعالیٰ کو بکثرت وجودِ مطلق کہا ہے حکماء و عارفین کی کتب ایسے مباحث سے بھری ہوئی ہیں۔ نمونہ کے لیے دیکھئے " اسفار"، ج ۲، ص ۳۳۴ "تمہید القواعد" ص ۶۸، ۸۱ ، "شرح رباعیات جامی"، "نصوص صدر الدین قونیوی، ص ۲۹۴-۲۹۹۔

۳۹ ۔ تقی الدین ابن تیمیہؒ (۶۶۱ - ۷۲۸) صوفیاء اور بالخصوص ابن عربی کے مخالف کے طور پر شہرت رکھتے ہیں۔ آگے چل کر ان کی تنقیدات کا ذکر آئے گا۔ موجودہ مبحث سے متعلق اُن کی رائے کے لیے ر۔ک یہ رسالہ التدمیریہ" طبع اول مصر ۱۳۲۵، ص ۱۰ - ۹ -

۴۰ ۔ بعض حضرات کی یہ تحقیق ہے کہ ابنِ تیمیہ نے بعد میں اس مخالفت سے رجوع کر لیا تھا؛ حوالے کے لیے دیکھئے "روایت"، شمارہ اول، مکتبہ روایت، لاہور، ۱۹۸۴ء میں شامل مندرجہ ذیل مضامین "عسکری بنام فاروقی" "ابن تیمیہ، قادریہ سلسلے کے ایک صوفی" از ج مقدلیسی، ترجمہ محمد سہیل عمر۔ نیز ڈاکٹر مکی العیثانی، "ابن تیمیہ والتصوف" (عربی) بغداد۔ تفصیل میں جائے بغیر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ تازہ ترین تحقیقات اور ابن تیمیہ کے شجرہ بیعت کی دریافت کے بعد یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ اہلِ تصوف کی بعض تعبیرات کے مخالف

ضرور تھے مگر نفسِ تصوّف کے قائل بلکہ عامل تھے۔ (ح۔م)

۴۱؎ کلی کا مطلب ہے جس کے لیے زمان و مکان معین نہ ہو۔

۴۲؎ مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "مصباح الانس" ص ۳۵، حاشیہ میرزا ہاشم گیلانی۔

۴۳؎ اصطلاح میں شرط اُس چیز کو کہتے ہیں جس کے عدم سے مشروط کا عدم لازم ہو جاتا ہے لیکن اس کے وجود سے مشروط کا وجود ضروری نہیں جب کہ علت و معلول میں ایک طرح کی عینیت موجود ہوتی ہے۔ کمالاتِ اسمائی کی جہت سے مظاہر کے بیچ حق تعالیٰ کی ھوّیت کے قیام کو توقّفِ علّی کی بجائے توقّفِ شرطی کہنے کی یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی اور مظاہر میں کسی بھی طرح کی عینیت کا وہم راہ نہ پائے (ح۔مترجم)

۴۴؎ دیکھیئے حاشیہ ماقبل ——

۴۵؎ اسے حملِ اوّلی ذاتی کہتے ہیں، جیسے 'انسان' انسان ہے ـــ (ح۔مترجم)

۴۶؎ اس جواب سے وجود کا وجوبِ ذہنی تو ثابت ہوتا ہے مگر وجوبِ اطلاقی و خارجی کا مسئلہ حل نہیں ہوتا جو معترضین کا مدّعا ہے۔ (ح۔مترجم)

۴۷؎ دیکھیئے حاشیہ مترجم ۳۰

۴۸؎ دیکھیئے حاشیہ مترجم ۲۸

۴۹؎ یعنی ہر شئے کا مایۂ ہستی۔

۵۰؎ مزید تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "مفتاح الانس"، ص ۵۷-۵۸-۵۹

۵۱؎ ان کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔

۵۲؎ "الیواقیت والجواھر"، ج ۱، ص ۱۳

۵۳؎ ر۔ک بہ "التذکاری"، ص ۲۰۲، ۲۰۶

۵۴؎ اس جملے میں طنز کا سا رنگ پایا جاتا ہے۔ ابنِ عربیؒ کے نزدیک وحدت الوجود کا منبع ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق کو دین کی اصل جاننا کوئی ایسی بات تو نہیں جس کا اس اسلوب میں ذکر کیا جائے (ح۔مترجم)

۵۵؎ یعنی نفسِ شئے کا پالینا۔ (ح۔م)

۵۶۔ ابن تیمیہ کے بارے میں تفصیل صفحات آئندہ میں اپنی جگہ میں آئے گی۔ اس مبحث پر ان کی عبارت یوں ہے :" لکن ابن عربی اقربھم الی الاسلام و احسن کلاماً فی مواضع کثیرہ فانہ یفرّق بین الظاھر والمظاھر فیقرا الامر والنھی والشرائع علی ما ھی علیہ ......" ، " رسائل ابن تیمیہ"، ص ۶ ، ۱۷ ۔

۵۷۔ " فصوص الحکم "، فص ادریسی، ص ۷۹ ۔ اس مقام پر قیصری اور بالی کی شرحوں میں فرق ہے۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے " شرح قیصری " فص ادریسی اور شرح بالی یا ورقی " شرح کاشانی "، ص ۹۶ ۔

۵۸۔ اسماء اوّلی وہ اسماء ذاتیہ ہیں جو ائمہ اسماء ہیں۔

۵۹۔ رک بہ " شرح فصوص کاشانی " فص ادریسی، ص ۶۹ ، " شرح فصوص قیصری " فص ادریسی ۔

۶۰۔ " فصوص الحکم "، فص اسحاقی، ص ۸۸

۶۱۔ رک بہ " شرح فصوص کاشانی "، فص اسحاقی، ص ۸۹ ، " شرح فصوص قیصری " فص اسحاقی ، " شرح فصوص صاین الدین ترکہ "، خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ طہران، شمارہ ۱۲۹۴ ؛

۶۲۔ " فصوص الحکم "، فص اسماعیلی، ص ۹۳ ۔

۶۳۔ رک بہ " فصوص جندی "، فص اسماعیلی، مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، شمارہ ۳۴۳ ، ص ۱۳۹ ؛ " شرح فصوص کاشانی " ص ۹۸ ۔ " شرح فصوص صاین الدین ترکہ " " شرح فصوص قیصری "، فص اسماعیلی ؛

۶۴۔ " شرح فصوص الحکم " فص یعقوبی، ص ۹۶ ۔

۶۵۔ " شرح فصوص کاشانی "، ص ۱۰۶ ؛ " شرح فصوص قیصری " ، فص یعقوبی " ۔

۶۶۔ " فصوص الحکم " ، فص ہودی ، ص ۱۱۱ ؛

۶۷۔ " شرح کاشانی "، ص ۱۳۲ ؛ " شرح قیصری " فص ہودی ۔

۶۸۔ یعنی میرے وجود کو وسیلہ بنائے بغیر اس کے ظہور فی الکائنات کا ادراک ممکن نہیں (مترجم)

۶۹ـ تفاصیل کے لیے ر.ک بہ "انشاء الدوائر" ص ۲۴-۲۵-۲۶، نیز "شرح قیصری" فص شیثی۔

۷۰ـ "شرح فصوص کاشانی" فص شیثی، ص ۱۵۲ ـــــ "شرح فصوص قیصری" فص شیثی۔

۷۱ـ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۱۲۴

۷۲ـ محولا بالا، فص نوحی، ص ۶۸

۷۳ـ تفاصیل کے لیے ر.ک بہ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی۔

۷۴ـ محولا بالا۔

۷۵ـ "فتوحات مکیہ" ج ۱، باب ۵، ص ۲۷۲

۷۶ـ ر.ک بہ "شرح شطحیات" شیخ روزبہان بقلی شیرازی، ص ۸۹

۷۷ـ "فتوحات مکیہ، ج ۱ طبع بولاق، ص ۳۶۳

۷۸ـ محولا بالا، ج ۲، ۴۵۹

۷۹ـ ان کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

۸۰ـ ر.ک بہ حصّہ سوم، باب نمبر ا

۸۱ـ "فتوحات" ج ۱، ص ۹۰ پر آیا ہے کہ "فلم یبق لنا ان نقول الا ان الحق تعالیٰ۔ موجود بذاتہ، مطلق الوجود، غیر مقید بغیرہ ولا معلول عن شیءٍ ولا علۃ لشیءٍ بل ھو خالق العلولات والعلل۔ ..... فلم یبق الا وجود صرف خالص.......

۸۲ـ "فتوحات" ج ۱ ص ۱۱۹

۸۳ـ "فتوحات" ج ۴، ص ۳۶ و ۹۲ "انشاء الدوائر" ص ۳۲

۸۴ـ جامی "اشعۃ اللمعات، ص ۱۷ نے "فتوحات" سے نقل کیا ہے۔

۸۵ـ "فتوحات"۔ ج ۱، ص ۱۸۳

۸۶ـ محولا بالا ج ۳ ص ۲۲۵

۸۵ ابن عربی "فتوحات"، ج ۳، ص ۱۱۹ پر لکھتے ہیں۔" بل الوجود کلہ حق ولکن من الحق ما یتعف بانہ مخلوق ومنہ مالیوصف بانہ غیر مخلوق"

۸۶ "شرح فصوص قیصری"، "فص ہودی"، "شرح فصوص" ابوالعلاء عفیفی، ص ۱۲۸

"تعریفات" ص ۲۱۸

۸۸ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۰

۸۹ محولا بالا ج ۳، ص ۴۴۳

۹۰ " ج ۱، ص ۱۱۹

۹۱ " ج ۲، ص ۳۱۰

۹۲ صدرالدین شیرازی، "اسفار"، ج ۲، ص ۳۲۳ پر لکھتے ہیں کہ ابن عربی اور اُن کے شاگرد صدرالدین قونیوی اکثر وجود مطلق کو منبسط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اُسے ظل، ھباء، عماء اور مرتبۂ جمعی کا نام دیتے ہیں۔ یہیں سے وہ اشتباہ اور اختلاف جنم لیتا ہے جو ابن عربی اور علاؤ الدولہ سمنانی کے درمیان واقع ہُوا، کیونکہ شیخ سمنانی نے وجود مطلق کا اطلاق عام طور پر ذات واجب تعالیٰ پر کیا ہے۔

۹۴ "فتوحات"، ج ۲، ص ۵۵۴

۹۵ محولا بالا، ص ۴۵۹

# حصّہ دوم

## باب ۳

۱ جوانی جوارب سے منسوب ہے، جو جورب کی جمع ہے، بمعنی جراب، موزہ

۲ رک بہ ملل ونحل، ج ۱، ص ۱۰۵

۳ رک بہ مقدمہ، طبع ثانی کتاب ہذا

۴ تفصیل کے لیے رک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۸

۵ "اساس التقدیس" ص ۱۵ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۱۸۴، "احقاق الحق" ج ۱، ص ۱۲۳

" اصل الاصول، ص ۲۲۶

۵ سورۂ فرقان، آیت ۵۹

۶ سورۂ بقرہ، آیت ۱۱۵

۷ سورۂ فتح، آیت ۱۰

۸ سورہ طٰہٰ، آیت ۳۹

۹ سورۃ الزمر، آیت ۸ ۵

۱۰ سورۃ الزمر، آیت ۶۸

۱۱ ر.ک بہ "ملل ونحل"، ج ۱ ص ۱۰۶

۱۲ ر.ک بہ "شرح دیوان حضرت علیؓ (فواتح) تالیف حسین بن معین الدین میبدی، ص ۲۸، حدیث "نورانی اراہ" کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ فرقۂ "منزّہۂ نورانی" کے لفظ کو دو کلمات کا مرکب جانتے تھے یعنی "نور" اور "انی" بہ فتح ہمزہ اور مشبّہہ فرقہ والے اسے ایک کلمہ سمجھتے تھے۔ بروزن روحانی (نورانی منسوب بہ نور) ابن عربی کی عبارت (فتوحاتِ مکیہ، ج ۱، ص ۲۵۸) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی منزہہ کی طرح "نورانی" کو دو لفظوں کا مرکب سمجھتے ہیں۔ یعنی ایں کہ پروردگار نور ہے اور میں اسے کہاں دیکھ سکتا ہوں! مقصود یہ کہ وہ نور ہے اور حجاب ہے؛ لہٰذا میں اسے نہیں دیکھ سکتا۔ اسی مقام پر ابن عربی نے آنحضرتؐ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپؐ نے پروردگارِ عالم کے بارے میں فرمایا کہ اس کا حجاب نُور ہے۔ ابن عربی ضیائے نور اور نور میں فرق کرتے ہیں اور ضیاء کو سبب بصارت جانتے ہیں نہ کہ نُور کو، کیونکہ نور اُن کے خیال میں حجاب ہے۔

۱۳ جعفر بن محمد بن عمر خراسانی بلخی مشہور منجم، الکندی کا معاصر اور مخالف متوفی ۲۷۲ھ۔

۱۴ امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ بہت پرانے زمانے میں بُت پرستوں کے عقائد مشبّہہ کی طرح کے تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ خداوند جہان ایک نورِ عظیم ہے؛ لہٰذا اپنے عقیدے کے مطابق پروردگارِ عالم کی صورت کے مطابق ایک بڑا بُت بنا لیا

اور فرشتوں کی صورت پر چھوٹے چھوٹے بُت بنا لیے اور ان سب کی عبادت کرنے لگتے۔ یوں بُت پرستی شروع ہوئی۔ ر۔ک بہ "اساس التقدیس" امام فخر الدین رازی ص ۱۶۔۱۵

۱۵؎ سورۂ آل عمران، آیت ۷۔ ابن عربی کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ متشابہات پر بدون تاویل ایمان لانا ضروری ہے۔ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۱ ص ۲۱۹

۱۶؎ ابو عبد اللہ مالک بن انس (۹۵-۱۷۹) ر۔ک بہ "وفیات الاعیان" ج ۴ ص ۱۳۷، "روضات الجنات" ج ۷، ص ۲۲۳۔

۱۷؎ ر۔ک بہ "الجانب الغربی"

۱۸؎ ر۔ک بہ "مقالات الاسلامیین" ابو الحسن اشعری، جزء ۱، ص ۲۳۴، "ملل و نحل" شہرستانی جزء ۱ ص ۴۵۔۴۴۔

۱۹؎ "عنقاء مغرب"، عکسی، شمارہ ۵۸۴۰۔ کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، نیز "شرح فصوص قیصری" فص نوحی۔

۲۰؎ "فتوحات" ج ۴، ص ۱۷

۲۱؎ "مثنوی مولانا روم" ج ۲، ص ۱۰۷

۲۲؎ "ان الحق عین کل معلوم" "فصوص الحکم"، "فص الحکم" فص لقمانی، ص ۱۸۸

۲۳؎ فقد قال عن نفسه انه عین قوی عبده ...... فعین مسمّی العبد هو الحق (محولا، ص ۱۸۹،

۲۴؎ محولہ بالا، ص ۱۸۹

۲۵؎ محمد بن محمد غزالی، کنیت ابو حامد، لقب حجۃ الاسلام، ۴۵۰ - ۵۰۵

۲۶؎ "فتوحات مکیہ" ج ۱، ص ۹۳۔

۲۷؎ "کشکول" از شیخ بہائی، ج ۱ ص ۱۰۱ پر مذکورہ اشعار کو لیلیٰ کے عاشق مجنوں سے منسوب کیا گیا ہے۔

۲۸؎ "فصوص الحکم" فص نوحی، ص ۶۸۔۷۰، "نقد النصوص"، ص ۱۲۷،

۲۹ه "رسائل ابن عربی"، ج ۲، "کتاب المسائل"، ص ۱۹ - ۱۸ - ۱۷ - ۱۶

۳۰ه "فتوحات" ج ۱ ص ۱۹۵ - ۱۹۴

۳۱ه "فصوص الحکم" فص نوحی، ص ۶۸

۳۲ه "شرح فصوص کاشانی" فص نوحی، ص ۴۵ -

۳۳ه سورۂ مجادلہ، سورۃ ۵۸، آیت ۹

۳۴ه "شرح فصوص" قیصری فص نوحی -

۳۵ه ر ک بہ "رسائل ابن عربی"، "کتاب "نقش الفصوص" ص ۳، "نقد النصوص" ص ۵۰

۳۶ه "شرح فصوص کاشانی" فص نوحی، ص ۴۸ - ۴۹ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی، "شرح فصوص بالی"، حاشیۂ شرح فصوص کاشانی، ص ۴۸ - ۴۹ -

۳۷ه ر ک بہ "فتوحات مکیّہ" ج ۲، ص ۳۰۷

۳۸ه سورۂ شوریٰ، سورۃ ۴۲ - آیت ۹

۳۹ه "شرح فصوص کاشانی" ص ۴۹ "شرح فصوص قیصری" فص نوحی، شرح فصوص عفیفی" ص ۳۹ -

۴۰ه ابن عربی نے "قرآن" کے لفظ کو فرقان کے اُلٹ یعنی جمع کے معنی میں لیا ہے -

۴۱ه اِشارہ ہے مندرجہ ذیل عبارت کی طرف، "فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارًا" سورۂ نوح، آیت ۵ - یہاں ابن عربی نے "غفار" کے متداول معانی یعنی مغفرت کرنے والا کی بجائے ڈھانپنے والا مُراد لیا ہے -

۴۲ه اشارہ ہے آیتِ مندرجہ ذیل کی جانب "قال ربّ انّی دعوت قومی لیلاً و نهارًا فلم یزدهم دعائی الا فرارًا" سورۃ نوح آیت ۵

۴۳ه اِشارہ ہے آیت ذیل کی طرف، "جعلوا اصابعهم فی اٰذانهم واستغشوا ثیابهم واصروا واستکبروا استکبارًا" سورۃ نوح آیت ۸

۴۴ه اشارہ ہے آیت ذیل کی طرف "کنتم خیر امة اخرجت للناس" سورۃ آل عمران، آیت ۱۰۷

۴۵؎ ر۔ک "فصوص الحکم"، فص نوحی، ص ۷، شرح کاشانی ص ۵۰، شرح قیصری، فص نوحی

۴۶؎ حصہ سوم، باب ۱

# حصّہ دوم

## باب ۴

۱؎ ر۔ک بہ "گوہر مراد" ص ۱۷۱

۲؎ ر۔ک بہ "رسائل ابن عربی" ج ۲ "کتاب المسائل" ص ۲۲

۳؎ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲ "الیواقیت والجواھر، ج ۱، ص ۸۰

۴؎ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۲

۵؎ "تمہید القواعد" ص ۷۶، "مقصد اقصیٰ" ص ۲۳۷

۶؎ محولہ بالا، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۹ -

۷؎ "فتوحات" ج ۱، ص ۷۷، سطر ۷ از آخر۔

۸؎ محولا بالا، ج ۲ ص ۳۰۲، نیز "تفسیر" منسوب بر ابن عربی، ج ۱، ص ۱۳ پر درج ہے کہ "اذ کل اسم عبارت عن الذات مع "

۹؎ "شرح فصوص کاشانی" ص ۳ -

۱۰؎ مقدمہ شرح فصوص قیصری، ص ۱۱

۱۱؎ ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔

۱۲؎ "تمہید القواعد" ص ۱۱۹

۱۳؎ ان کے بارے میں آئندہ ذکر آئے گا۔

۱۴؎ ر۔ک بہ "کلمات مکنونہ" ص ۲۶

۱۵؎ سید شاہ عبدالقادر مہربان فخری میلاپوری (۱۱۴۳ - ۱۲۰۴ ھ ق) ابن عربی کے پیروکار متوفین ہند میں سے تھے۔ "اصل الاصول" کے علاوہ "سبحات" اور "مفتاح المعرفہ" بھی لکھیں۔ ر۔ک بہ مقدمہ (انگریزی) "اصل الاصول" ص ۲ ع

۱۶ "اصل الاصول"، ص ۵۱۹

۱۷ ر۔ک بہ "اسفار" ج ۶ ص ۱۱۸ "گوہر مراد" ص ۱۷۲ "غرر الفرائد" ص ۱۵۲

۱۸ ر۔ک بہ "رسائل ابن عربی"، ج ۲، "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۶ "مقدمہ قیصری" برفصوص" فصل ثانی "جامع الاسرار و منبع الانوار" ص ۴۷۶ "نقد النصوص" ص ۱۰۸ - ۱۱۵ - ۱۱۶ "شرح گلشن راز" ص ۲۱۰ "رسائل شاہ نعمت اللہ" "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۳۴۰

۱۹ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۲۷ - ۳۷ "اسفار" بحواشی ملّا ھادی سبزواری و استاد محمد حسین طبا طبائی، ج ۶، ص ۱۱۸ - ۱۲۰ "گوہر مراد" ص ۱۷۵ "مقدمہ قیصری برفصوص الحکم" فصل ثانی۔

۲۰ "ملل و نحل" ج ۱، ص ۹۵ -

۲۱ شرح فصوص کاشانی، ص ۳ "مفتاح الانس" ص ۱۳

۲۲ "اسرار الحکم" ج ۱، ص ۵۷

۲۳ کاشانی "شرح فصوص، ص ۳ پر ائمہ صفات وہی لکھی ہیں، جو متن میں مذکور ہیں اور انھیں "فتوحات" سے نقل کردہ لکھا ہے۔ نیز اپنی "اصطلاحات الصوفیہ" ص ۹۱ پر بھی اسی ترتیب سے درج کی ہیں۔ مگر ابن عربی اپنی کتاب "انشاء الدوائر" میں ان کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے (ص ۳۴ - ۳۳) تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "نقد النصوص" ص ۴۱ - ۴۲ -

۲۴ "شرح عقائد النفیسہ" ص ۶۷ "ملل و نحل" ج ۱ ص ۴۴ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱ ص ۴۷ "گوھر مراد، ص ۱۷۵ - ۲۷۲

۲۵ "غرر الفرائد" ص ۱۵۶

۲۶ یہ قول ضرار بن عمرو و ابو اسحاق ابراھیم بن سیار معروف بہ نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ر۔ک بہ "مقالات الاسلامیین" ج ۱ ص ۲۴۶ - ۲۴۷

۲۷ "نہایۃ الحکمہ" ص ۲۵۱

۲۸۔ ر۔ک بہ حصۂ دوم باب نمبر ۲

۲۹۔ قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی، متوفی ۴۰۳

۳۰۔ امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، متوفی ۴۷۸

۳۱۔ امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، متوفی ۶۰۶

۳۲۔ تفصیلی مبحث کے لیے ر۔ک بہ "احقاق حق"، ج ۱، ص ۲۴۸ نیز "الیواقیت والجواہر" ص ۸۰۔

۳۳۔ ر۔ک بہ "شرح عقائد النسفیہ"، ص ۶۷ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱ ص ۵۴۵

۳۴۔ کرّامیہ، محمد بن کرّام سجستانی، متوفی ۲۵۵ کے ساتھیوں کو کہتے ہیں۔

۳۵۔ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۰۸ "شرح مقاصد"، ج ۲، ص ۹۵ "کشف المراد" ص ۲۲۴ "اسفار"، ج ۶، ص ۱۲۳ "غرر الفرائد" ص ۱۵۶

۳۶۔ "شفا"، ج الہیات، مقالہ ۸ "درۃ التاج" ج ۵، ص ۷۷، "احقاق الحق"، ج ۱، ص ۲۳۸

۳۷۔ "اسفار" ج ۶، ص ۱۴۵ "نہایۃ الحکمہ"، ص ۲۵۲

۳۸۔ مندرجہ ذیل ابیات یہاں برمحل معلوم ہوتے ہیں۔

ای در ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین
نے در حق تو کیف توان گفت نہ این
از روی تعقل ہمہ غیر ند صفات
با ذات تو از روی تحقق ہمہ عین

"لوائح" جامی، لائحہ ۱۴، ص ۲۵، کچھ اور برمحل اشعار یہ ہیں :-

شاہ یکے غلام صد | عین یکے و نام صد
ذات یکے صفت بسے | بادہ یکے و جام صد

"مجموعہ رسائل شاہ نعمت اللہ" "رسالہ اصطلاحات صوفیاء، ص ۳۴۲

مزید مناسب مقام اشعار یہ ہیں :-

لہ حبیب قد لبستی باسم کل من لیسمی | فانا عن ذاک اکنی فی صریح او معمی

لست اعنی بر باب وبھند ولبسلمی　　غیرہ فاعتبروہ فھو الاسم والسمّی

۳۹ھ امام ابوالحسن اشعری کے قول کی طرف اشارہ ہے۔ ر۔ک بہ "ملل ونحل" ج ا،ص ۹۵

۴۰ھ "فتوحات" ج ا ،ص ۴۲

۴۱ھ "محولہ بالا" ج ا ، باب ۱۷ ، ص ۱۶۳

۴۲ھ "محولہ بالا" ج ا، باب ۵۶ ص ۲۸۴

۴۳ھ قیاسِ غائب بر شاہد پرانے اشاعرہ کی روش رہی ہے۔تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲ ،ص ۷۳۔

۴۴ھ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۳ باب ۳۷۴ ،ص ۴۶۸ ،سطر ۶

۴۵ھ "محولہ بالا" ج ۴، باب ۴۷۰ ،ص ۱۰۲

۴۶ھ "تداخل" یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں داخل ہوکر اُس کے ساتھ اِس طرح ایک ہو جانا کہ مدخول فیہ کی اپنی بناوٹ اور حجم میں کوئی اضافہ واقع نہ ہو۔ ایسا تداخل جواہر میں محال ہے۔ (ح ۔مترجم)

۴۷ھ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۴ باب ۴۱۶ ،ص ۲۲

۴۸ھ محولہ بالا ج ا باب ۶۶ ص ۳۲۲ ،سطر ۳۳ از آخر

۴۹ھ "رسائل ابن عربی" ج ۲ "کتاب المسائل" ص ۲۲

۵۰ھ "شرح کاشانی"، "فص اسماعیلی" ص ۹۳

۵۱ھ "شرح قیصری" فص اسماعیلی،

۵۲ھ "شرح کاشانی" ص ۱۲۱

۵۳ھ "شرح فصوص قیصری" فص یوسفی۔

۵۴ھ "شرح فصوص بالی"، حاشیہ شرح فصوص کاشانی ،ص ۱۲۰

۵۵ھ "فتوحاتِ مکیہ" ج ا باب ۴ ،ص ۱۰۱ ،مزید تفصیل کے لیے "شرح فصوص کاشانی" فص ادریسی ص ۷۰، "شرح فصوص قیصری" فص ادریسی، "النصوص قونوی ضمیمہ شرح "منازل السائرین" ص ۲۸۹

۵۶ محمد بن طیب بن محمد باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳) متکلم اور مالکی فقیہ جو قاضی ابوبکر باقلانی کے نام سے معروف تھے۔

۵۷ عبدالملک بن ابومحمد عبداللہ بن یوسف بن عبداللہ جوینی (۴۰۸-۴۱۹) ملقب بہ ضیاء الدین کنیت ابوالمعالی معروف بہ امام الحرمین۔

۵۸ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۷۱؛ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۵۰۱

۵۹ "اللہ یستھزئ بھم و یمدھم فی طغیانھم یعمھون"، سورۃ ۲، آیت ۱۴

۶۰ سورۃ آل عمران، آیت ۴۸

۶۱ سورۃ ۴، آیت ۱۴۱

۶۲ سورۃ ۹، آیت ۶۶

۶۳ "الیواقیت والجواھر"، ج ۱، ص ۸۲

۶۴ ایضاً

۶۵ سورۃ ملک ۶۸، آیت ۲

۶۶ "الیواقیت والجواھر" ج ۱، ص ۸۲-۸۳

۶۷ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۱۴؛ "نقد النصوص" ص ۸۴

۶۸ "انشاء الدوائر"، ص ۲۸-۳۰

۶۹ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۵ "شرح کاشانی"، ص ۳۸ "شرح عفیفی" ص ۲۶۔

۷۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۱۴

۷۱ محولہ بالا" ج ۱، باب ۴، ص ۹۹-۱۰۰

۷۲ یعنی جب اللہ کی مشیت اعیان اسماء سے متعلق ہوئی تو اعیان اسماء وجود خارجی میں رونما ہوئے اور عالم وجود میں آیا۔

۷۳ "شرح فصوص قیصری"، فص آدمی۔

۷۴ "نقد النصوص" ص ۸۴

۷۵ "فتوحات مکیہ" ج ۴، ص ۲۰۸

۷۶ محولہ بالا، ص ۲۱۴

۷۷ سورۃ ۵۵ آیت ۲۰

۷۸ "فتوحات" ص ۲۳۶

۷۹ ایضاً ص ۲۳۸

۸۰ ایضاً ص ۲۴۷

۸۱ ر۔ک بہ "کشاف"، ج ۲، ص ۱۰۵۵ "تعریفات" ص ۱۳۴ "مطول" از تفتازانی، باب تشبیہ، ص ۲۷۵، "اسفار" ج ۳، ص ۲۹۳

۸۲ تفاصیل کے لیے دیکھیے "کشف المراد" ص ۱۰۲ نیز "کشاف" ج ۲، ص ۱۰۶۲

۸۳ ر۔ک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۱ ص ۳۲۲-۳۳۱، "اسفار" ج ۱ ص ۲۷۴

۸۴ "مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۳۲۷

۸۵ "اساس التوحید" ص ۲۵۱

۸۶ امام فخر الدین رازی (مباحث المشرقیہ" ج ۱، ص ۱۰۶۲) متفقہ طور پر ابن سینا کی رائے کو اس معاملے میں اضطراب کا شکار قرار دیا ہے۔

۸۷ "شرح حکمۃ الاشراق" ص ۲۹۷-۳۱۲-۳۶۲

۸۸ "اسفار" ج ۱، ص ۲۶۱

۸۹ ر۔ک بہ حصۂ دوم، باب نمبر ۱

۹۰ "فتوحات" ج ۱، ص ۹۳

۹۱ "رسائل ابن عربی" ج ۲، کتاب التراجم، ص ۲۵۔ ان کی عبارت یوں ہے۔
"فان العلم لا یرتفع فانه وجود حق والجهل یرتفع لانه صورة وجود ولیس بوجود، حقیقته عدم۔"

۹۲ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۳

۹۳ ر.ک بہ جامی "شرح رباعیات" مخطوطہ، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ تہران، ص ۲۲۵ - ۲۲۶

۹۴ "مباحث المشرقیہ"، ج ۲، ص ۴۶۹ ؛ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۰ "غرر الفرائد" ص ۱۵۹

۹۵ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۱ اور ۵۷۹ نیز ج ۳، ص ۵۴۵

۹۶ "اصل الاصول"، ص ۴۲۰

۹۷ "شرح رباعیات" ص ۲۲۶ - ۲۲۷

۹۸ "اصل الاصول" ص ۴۲۱

۹۹ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۷۹

۱۰۰ "محولہ بالا" ج ۳، ص ۵۴۵۔

۱۰۱ ایضاً ج ۱، ص ۱۸۹

۱۰۲ علم الفعالی سے مراد وہ علم ہے جو اعیان خارجی سے مستفاد ہو۔

۱۰۳ تفصیل کے لیے دیکھئے "اصل الاصول"، ص ۵۱۱

۱۰۴ ر.ک بہ "مباحث المشرقیہ" ج ۲، ص ۴۶۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۱ "اسفار" ج ۶، ص ۱۷۹

۱۰۵ ابو نصر محمد بن محمد فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹) معروف مسلمان دانشور فلسفی جسے معلم ثانی بھی کہا گیا ہے۔ اس مبحث سے متعلق اس کے اقوال کے لیے ر.ک بہ "حکمت الٰہی" ج ۲ "شرح فصوص فارابی" فص یازدہم، ص ۱۵

۱۰۶ حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) ایران کا مشہور حکیم و فیلسوف طبیب ملقب بہ شیخ الرئیس۔

۱۰۷ ابو الحسن بہمنیار بن مرزبان دیلمی آذربائیجانی (متوفی ۴۵۸) مشہور فلسفی، ابن سینا کا شاگرد اور معروف کتب "مباحث" اور "التحصیل" کا مصنف۔

۱۰۸ ابو العباس لوکری، فلسفی، شاعر اور بہمنیار کا شاگرد۔

۱۰۹۔ تفصیل کے لیے رک بہ "شفا"، ج ۱، الٰہیات، مقالہ ۸، فصل ۶

۱۱۰۔ رک بہ "حکمت الٰہی" ج ۲ "شرح فصوص فارابی" ص ۲۰۸ "شفا" الٰہیات مقالہ ۸ فصل پنجم "شرح اشارات" خواجہ نصیر الدین طوسی، نمط چہارم، ص ۸۳ "اسفار" ج ۶ ص ۱۶ - ۸۰ "اساس التوحید" ص ۳۶۸

۱۱۱۔ عنایت کے کئی معنی ہیں۔ توجہ، قصد، ارادہ اور اہتمام امور وغیرہ۔ عنایتِ حق کا مفہوم یہ ہے کہ وہ بندوں کے امور کی مصلحتوں کا علم رکھتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کے علمِ محیط کو عنایت بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ عنایت، اللہ تعالیٰ کی رحمتِ واسعہ کو بھی کہا جاتا ہے۔ اصطلاحاً عنایتِ حق اُس کے کمالِ علمی کی تمام جہات سے عبارت ہے۔ اس میں اُس کا وہ علم بھی شامل ہے جو وُہ خود اپنی ذات کے بارے میں رکھتا ہے اور وہ علم بھی جو انسان، کائنات، خیرِ مطلق اور حقیقتِ اشیاء سے متعلق ہے۔ مختصر یہ کہ حق تعالیٰ تمام امُور کا عالم ہے اور وہ اپنے اِس ہمہ گیر علم کے ساتھ اُن امُور کو بطورِ احسن ایک نظامِ اعلیٰ کے دائرے میں رکھتا ہے۔ یہی عنایتِ حق ہے۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۲۔ جس کا فعل اُس کے علم کے تابع ہو اور اس میں کوئی بیرونی تقاضا یا زائد بر علم داعیہ شامل نہ ہو۔ (حاشیہ، مترجم)

۱۱۳ و ۱۱۴۔ تفصیل کے لیے رک بہ "شرحِ اشارات" نصیر الدین طوسی غلط رابع، ص ۸۴، نیز "مبداء و معاد"، چاپ سنگی، تہران، ص ۷۹

۱۱۵۔ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۹۰ - ۹۱ "نہایۃ الحکمت" ص ۲۵۷

۱۱۶۔ شہاب الدین یحییٰ بن حبش سُہروردی (۵۴۹ - ۵۸۷) المعروف بہ شیخ اشراق

۱۱۷۔ محمد بن محمد (۵۹۷ - ۶۷۲) المعروف بہ خواجہ نصیر الدین طوسی۔ ایران کے ایک بڑے فلسفی اور سیاست داں۔

۱۱۸۔ محمود بن مسعود (۶۳۴ - ۷۱۰) المعروف بہ قطب الدین شیرازی، نصیر الدین طوسی کے شاگرد تھے۔ ابن سینا کی "قانون" اور "حکمت الاشراق" کی شرحیں لکھیں۔ درۃ التاج

"حکمت" اور "التحفۃ الشاہیہ" و "نہایت الادراک" نجوم کے موضوعات پر تالیف کیں۔

۱۱۹ شمس الدین محمد بن محمود شہرزوری، چھٹی اور ساتویں صدی کا اشراقی فلسفی۔ شیخ اشراق کا شاگرد اور اُن کی کتب کا شارح۔

۱۲۰ سعید یا سعد بن منصور یہودی (متوفی ۶۷۶) معروف بہ ابن کمونہ "تذکرہ فی الکیمیا" "تنقیح الابحاث عن ملل الثلاث" (یہودی، مسیحی و اسلامی) اِن کی تالیفات ہیں۔ شیخ اشراق کی "تلویحات" کی شرح لکھی جس کا نام "التنقیحات فی شرح التلویحات" تھا۔ ابن سینا کی "اشارات" کی شرح بھی کی۔ اُن کا وارد کردہ شبہ مشہور رہا ہے۔ جس کے بارے میں ملاصدرا نے کہا ہے کہ پچھلوں میں یہ شبہ انہی کو سوجھا۔ ر۔ک بہ "اسفار" ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳

۱۲۱ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۱ "اسرار الحکم" ج ۱، ص ۷۲۔ ۷۳ "گوہر مراد" ص ۱۸۹-۱۹۰ "اساس التوحید" ص ۳۶۷ - اس مبحث پر شیخ اشراق اور ملا صدرا کے خیالات کے لیے ر۔ک بہ "شرح حکمت الاشراق، ص ۳۶۲ اور "اسفار" ج ۶ ص ۲۴۹ -

۱۲۲ "اسفار"، ج ۶، ص ۱۸۲ - ۱۸۱ "اساس التوحید" ص ۳۶۸ "حکمت الٰہی" ج ۳، ص ۲۰۱ - ۲۰۰ -

۱۲۳ "محولہ بالا، ج ۶، ص ۲۷۰ - ۲۶۹ - حواشی ملا ہادی سبزواری بر "اسفار"، ص ۲۶۹

۱۲۴ "شرح فصوص جندی" ص ۴۸ "شرح مقدمہ قیصری از آقای جلال الدین آشتیانی"، ص ۱۸۱۔

۱۲۵ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۷۹

۱۲۶ محولہ بالا، ص ۱۸۹

۱۲۷ ایضاً ج ۳، ص ۴۵۶

۱۲۸ ایضاً، ص ۴۸۳

۱۲۹ ر۔ک بہ "اسفار" ج ۶، ص ۱۸۱ - ۱۸۰

۱۳۰ ارادہ اور مشیت کے الفاظ لغت میں ہم معنی ہیں؛ البتہ اہل کلام اور عرفاء کے ہاں ان میں فرق کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "التعریفات" ص ۱۹۲

۱۳۱ "شفاء" الٰہیات، مقالہ ۸ فصل ۷

۱۳۲ "اسفار" ج ۶، ص ۳۳۳

۱۳۳ ر۔ک بہ حصہ دوم، باب نمبر ۳

۱۳۴ جبائیہ معتزلہ کا ایک گروہ ہے جو ابوالحسن اشعری کے اُستاد ابوعلی جبائی کے ساتھی تھے۔

۱۳۵ احمد بن عبد اللہ کعبی بلخی (متوفی ۲۱۹) بغداد کے معتزلیوں میں سے تھے۔

۱۳۶ حسین بن محمد بن عبد اللہ نجار، کنیت ابوالحسن تھی (متوفی ۲۳۰) فرقہ نجاریہ کے بانی تھے۔

۱۳۷ ابوعبداللہ محمد بن کرام سیستانی نیشاپوری (متوفی ۲۵۵)

۱۳۸ ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲ ص ۹۴ "عقاید النسفیہ" ص ۸۶ - ۸۵ "کشف المراد" ص ۲۲۳

۱۳۹ "فتوحات مکیہ" ج ۲، ص ۵۲۱، ص ۲۰۱ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ۸۲ "شرح کاشانی" ص ۸ اور ص ۱۳۹ "شرح فصوص قیصری" نقش لقمانی، ص ۴۲۹ "الیواقیت والجواہر، ج ۱، ص ۸۳ "نقد النصوص"، ص ۱۹۵

۱۴۰ مشاء بہ فتح میم بہ معنی مراد اسم مفعول غیر قیاسی ہے۔ شاء یشاء کا قیاسی اسم مفعول مشیئ ہے جو استعمال نہیں ہوا۔

۱۴۱ بہ فتح میم شاء یشاء کا مصدر میمی ہے۔

۱۴۲ ایضاً

۱۴۳ "فصوص الحکم" فص لقمانی، عیسٰی، ص ۱۸۷

۱۴۴ "شرح فصوص جندی" ص ۲۲۴

۱۴۵ "شرح فصوص کاشانی" ص ۲۳۸

۱۴۶ۓ شرح فصوص قیصری، فص لقمانی، ص ۴۲۹

۱۴۷ۓ "التعریفات"، ص ۱۹۲

۱۴۸ۓ "شرح فصوص عفیفی" ص ۲۷۷

۱۴۹ۓ "فتوحات" ج ۴، ص ۴۵

۱۵۰ۓ محولہ بالا، ج ۱ باب ۱۷، ص ۱۶۲

۱۵۱ۓ "انشاء الدوائر" ص ۱۰

۱۵۲ۓ "تفصیل کے لیے ر۔ک بہ" تفسیر مجمع البیان" ج ۱، ص ۲۰، ابن عربی کی رائے کے لیے ر۔ک بہ" فتوحات،" ج ۱، ص ۴۲۲ نیز ج ۴، ص ۲۰۰

۱۵۳ۓ " فصوص الحکم" فص زکریا دیہ، ص ۱۷۷

۱۵۴ۓ " شرح فصوص کاشانی" ص ۲۲۲

۱۵۵ۓ " شرح فصوص قیصری۔ ص ۴۰۱

۱۵۶ۓ "فصوص الحکم" فص زکریادیہ، ص ۱۷۸

۱۵۷ۓ " شرح فصوص کاشانی" فص زکریا دیہ، ص ۲۲۴

۱۵۸ۓ 'تقابل' غیریت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ وجودی اور حقیقی بھی ہوسکتا ہے اور مفہومی اور مُرادی بھی۔ اسمائے الٰہیہ کے درمیان موجود تقابل مفہومی ہے حقیقی نہیں (ح۔ مترجم)

۱۵۹ۓ" شرح فصوص قیصری" فص زکریا دیہ، ص ۴۰۴

۱۶۰ۓ اشارہ ہے فرمانِ الٰہی کی جانب کہ" ان تکرھوا شیأً وھو خیر الکم وان تحبوا شیأً وھو شرٌ الکم" (ح مترجم)

۱۶۱ۓ" فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۴۲۳

۱۶۲ۓ " شرح فصوص کاشانی" فص زکریا دیہ، ص ۲۲۳" شرح فصوص قیصری" ص ۴۰۳

۱۶۳ۓ معدوم۔ سے ان کی مُراد معدوم مطلق ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ سلب محض ہوگا۔ مراد ہے عالم خارج میں معدوم

۱۶۴ۓ " فصوص الحکم" فص زکریادیہ، ص ۱۷۷" شرح فصوص قیصری" فص زکریادیہ ص ۴۰۳

۱۶۵ ر۔ک بہ محولا بالا ،

۱۶۶ "شرح فصوص قیصری" فص زکریادیہ ، ص ۴۰۲

۱۶۷ "فصوص الحکم" فص زکریا دیہ ، ص ۱۷۸

۱۶۸ شرح فصوص کاشانی "فص زکریادیہ ، ص ۲۲۵

۱۶۹ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "شرح قیصری" فص سلیمانی ، ص ۳۴۹ "نکوک قونیوی" نک ختم فص سلیمانی ، ص ۲۶۳

۱۷۰ اس رحمت کو رحمت امتنانی اس لیے کہا گیا کہ اس کی عطا اللہ کے لیے ضروری نہیں یعنی بندوں کے کسی عمل پر نہیں ، بلکہ احسان کے انعام کے طور پر عطا ہوتی ہے۔

۱۷۱ سورۂ نور ، ۲۴ آیت ۳۵

۱۷۲ سورۂ اعراف ، ۷ ، آیت ۱۵۶

۱۷۳ سورۂ مومن ، ۴۰ ، آیت ۷

۱۷۴ "شرح فصوص کاشانی" ، فص سلیمانی ، ص ۱۹۱

۱۷۵ اسے رحمت وجوبی یوں کہا جاتا ہے کہ یہ اعیان کا تقاضا ذاتی ہے یا بندوں کے اعمال کی جزا ہے اور اس طرح اس کا عطا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

۱۷۶ سورۂ انعام ، ۶ ، آیت ۱۰۲

۱۷۷ سورۂ اعراف ۷ ، آیت ۱۵۶

۱۷۸ "فصوص الحکم" فص سلیمانی ، ص ۱۵۱

۱۷۹ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۱ ، ص ۴۲۴ - ۴۲۲ ، ج ۴ ، ص ۲۰۰ "شرح فصوص کاشانی" فص سلیمانی ، ص ۱۹۱ "شرح فصوص قیصری" فص سلیمانی ، ص ۳۴۹ "شرح عفیفی" ص ۲۰۵ نیز دیکھیے "الانسان الکامل" ، عبدالکریم جیلی ، ص ۲۹ - ۲۸ "اصطلاحات الصوفیہ کاشانی" ، ص ۱۷۱ - ۱۷۰ "اصطلاحات شاہ نعمت اللہ ولی" ، ص ۳۶۱

---

# حصّہ دوم

## باب ۵

۱؎ "اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی، ص ۱۰۴

۲؎ "فتوحات مکیّہ" ج ۳، ص ۲۶۳

۳؎ صدرالدین قونیوی نے اپنی "نصوص" میں لکھا ہے (ص ۵۹۵) کہ ہر موجود کی حقیقت اس کے پروردگار کے علم میں اس کے تعین کی نسبت سے عبارت ہے۔ جسے اہل اللہ محققین کی اصطلاح میں ثابتہ اور ان کے علاوہ دوسروں کی اصطلاح میں ماہیت کہتے ہیں۔

۴؎ "اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی، ص ۹۰۔

۵؎ "شرح فصوص کاشانی" فص ابراہیمی، ص ۷۵

۶؎ "شرح فصوص" بالی،

۷؎ "الانسان الکامل" عبدالکریم جیلی، ج ۱، ص ۵۱

۸؎ "شرح قیصری" فص یوسفی۔

۹؎ "الجانب الغربی" شیخ مکی۔

۱۰؎ "التعریفات" شریف جرجانی، ص ۲۴۔

۱۱؎ "جامع الاسرار" سید حیدر آملی، ص ۱۳، اور ۶۸۳

۱۲؎ "محولہ بالا"، ص ۶۸۵

۱۳؎ "نقد النصوص" جامی، ۴۲

۱۴؎ "وکان تقدیم العدم للممکنات نعتا نفسیا لان الممکن یستحیل علیہ الوجود اذ لا فلم یبق الا ان یکون ازلی العدم" "فتوحات" ج ۳، ص ۲۵۵؎

۱۵ ر۔ک بہ "نصوص قونیوی" ص ۲۹۵ "مفتاح الغیب والوجود، مع شرح مفتاح الانس، ص ۷۳ ۔ ۷۲ "جامع الاسرار" سیّد حیدر آملی، ص ۱۹۸ "نقد النقود فی معرفۃ الوجود" ۶۸ ۔ ۶۸۰ ۔

۱۶ سیّد حیدر آملی جو ابن عربی کے شیعہ شارح ہیں۔ ان کی رائے کے لیے دیکھیے ان کا محولہ بالا رسالہ، ص ۸۳ ۔ ۶۸۳ ۔

۱۷ عموماً قابلیت اور استعداد کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے مگر جامی نے "نقد النصوص" میں (ص ۱۱۸) پر لکھا ہے کہ قابلیت وصف ذاتی ہے ۔ بغیر کسی شرط و امر زائد کے انضمام کے جبکہ استعداد اس کا تتمہ ہے ۔ یہ انضمام وصف و امر خارجی ۔

۱۸ ر۔ک بہ فصوص الحکم، فص آدمیہ، ص ۵۵ ۔ ۴۹ "شرح کاشانی، ص ۲۴ ۔ ۱۰

۱۹ "فصوص الحکم" فص شعیبی، ص ۱۲۰ ؛

۲۰ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۰ اور "نقد النصوص، ص ۱۱۹ ؛

۲۱ "شرح فصوص کاشانی" فص شعیبی، ص ۱۴۶ ؛

۲۲ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۰۴ ۔ ۳۶۳ "مفتاح غیب الجمع والوجود" از صدر الدین قونیوی، ص ۲۷ فخر الدین عراقی ۔ "لمعات ضمیمہ دیوان عراقی" ص ۳۷۹

۲۳ منقول از "شرح رباعیات، جامی"۔

۲۴ "فتوحات" ج ۴، ص ۲۱۱ ؛

۲۵ "فصوص الحکم" فصوص الحکم فص ادریسی، ص ۷۶

۲۶ نقد النصوص، ص ۴۸

۲۷ "لوایح" ص ۴۲

۲۸ شرح رباعیات

۲۹ "فلاسفہ کی آراء کے لیے دیکھیے "شفا" الہیات، مقالہ اولی، فصل ۴ ص ۲۹۱

۳۰ معتزلہ کے نزدیک ثبوت، کا مطلب ہے : "ممکنات کا وجودِ علمی قبل از ایجاد" اور "تقرر" کا مفہوم ہے : "ممکنات کا وجودِ عینی و خارجی قبل از تخلیق" (رح ۔ مترجم)

۳۱۔ ر-ک بہ "مباحث المشرقیہ"، ج ۱، ص ۴۵ "ایضاح المقاصد" ص ۲۲، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۸۰ ؎

۳۲۔ "فتوحات مکیہ"، ج ۴، ص ۲۱۱

۳۳۔ "شرح رباعیات"، جامی، ص ۲۳۲

۳۴۔ سورۃ الروم، ۳۰، آیت ۲۶،

۳۵۔ "لمعات" عراقی (ضمیمہ بہ دیوان عراقی)، لمعہ ۱۵، ص ۳۸۹

۳۶۔ اشعۃ اللمعات، جامی، ص ۸۶

۳۷۔ ر-ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۴۳، ۲۰۰، ۲۰۱ "لمعات" عراقی، ص ۳۸۹،
"اشعۃ اللمعات" جامی، ص ۸۶ "اصل الاصول" ص ۲۹۹

۳۸۔ "رسائل ابن عربی، رسالۂ تجلیات"، ص ۴۳، "فتوحات مکیہ" ج ۱ باب ۲، ص ۹۴۔

۳۹۔ "لمعات عراقی" لمعۂ دوم، ص ۳۰۹

۴۰۔ "فصوص الحکم"، فص ہودی، ص ۱۱۲

۴۱۔ اس خطرناک اصطلاح کی ایک تاویل یہ کی جا سکتی ہے کہ حق اور خلق کے درمیان جو نسبت کارفرما ہے اس میں حق فاعل ہے اور خلق منفعل۔ فاعل کی تاثیر فی المنفعل بھی اسماً فاعل کہلائے گی اور کیونکہ منفعل تاثیرِ فاعل کا محل ہے۔ لہٰذا اس نسبت سے اسے بھی ایک عنوانی شرکت حاصل ہوگی جو بہرحال اعتباری ہے، حقیقی نہیں۔ سہولتِ فہم کے لیے اسے تجلّیِ حق فی الخلق کہنا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب (ج۔ مترجم)

۴۲۔ "شرح قیصری" فص ہودی"

۴۳۔ "کلمات مکنونہ" فیض کاشانی، ص ۴۱

۴۴۔ "شرح گلشن راز" شیخ محمود شبستری، ص ۳۸۰

۴۵۔ "فتوحاتِ مکیہ" ج ۱، ص ۳۰۴، "شرح فصوص قیصری" فص ادریسی

۴۶۔ "کلمات مکنونہ"، ص ۴۱

۴۷۔ "نقد النصوص" ص ۶۷ ؎

۴۸ؔ "اساس المعرفہ" ص ۱۰۱

۴۹ؔ "لوائح" ۱، ص ۶۱

۵۰ؔ "نقد النصوص"، حاشیہ، ص ۶۹

۵۱ؔ تفصیل کے لیے رک بہ "فتوحاتِ مکیہ"، ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی"، ج ۱
کتاب الالف، ص ۱۲ ئے

۵۲ؔ "شرح رُباعیات" ص ۲۶۱

۵۳ؔ "فتوحاتِ مکیّہ" ج ۱، ص ۶۵ "رسائل ابن عربی"، ج ۱، کتاب الالف، ص ۱۲
"رسالہ نقد النقود فی معرفۃ الوجود" ص ۷۰۳، ۶۹۹ "نقد النصوص" ص ۶۸ "شرح
رباعیات جامی" ص ۲۶۲ - ۲۶۱

۵۴ؔ رک بہ "شرح فصوص قیصری"، فص ادریسی۔

۵۵ؔ "فتوحاتِ مکیّہ" ا ج ۳، ص ۴۹۴ - ۴۹۲ "رسائل ابن عربی" ا ج ۱، کتاب الالف،
ص ۱۲ "شرح فصوص قیصری، فص ادریسی، شرح فصوص کاشانی: فص ادریسی، ص ۹۵۔
۶۴ "نقد النصوص"، ص ۱۴۵ "جامع الاسرار" ص ۱۹۲ "الجانب الغربی"
"کلمات مکنونہ" ص ۳۸۔

۵۶ؔ فص ادریسی، ص ۷۷

۵۷ؔ "الثناء الدوائر"، ص ۶۹ "فصوص الحکم"، فص الیاسی، ص ۱۸۳ "فتوحاتِ مکیّہ"
ج ۴، ص ۱۷ ئے

۵۸ؔ سورۃ القصص، ۲۸، آیت ۳۱

۵۹ؔ تذکرۃ الاولیاء، ج ۲، ص ۱۱۵۔

۶۰ؔ "منتخب دیوان شمس تبریزی" تہران، ۱۳۳۶، ص ۶۹

۶۱ؔ فتوحات، ج ۳، ص ۲۵۵ اور ۲۶۳ "فصوص الحکم"، فص لوطی، ص ۱۳۰

۶۲ؔ فصوص الحکم: فص ابراہیمی، ص ۸۳

۶۳ؔ "شرح فصوص کاشانی" ص ۸۶ "شرح فصوص قیصری"، فص ابراہیمی۔

# حصّہ دوم

## باب ۶

۱؎ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۲۵

۲؎ سورۃ طٰہٰ، ۲۰، آیت ۷۶

۳؎ سورۃ فصلت، ۴۱، آیت ۴

۴؎ سورۃ الاسراء، ۱۷، آیت ۴

۵؎ "شفاء" "الہیات" "مقالہ تاسعہ، فصل ۶ دیگر آراء کے لیے ر۔ک "کشاف" ج ۲، ص ۱۲۳۴ - ۱۲۳۵؛ شرح مقاصد ج ۲، ص ۱۴۲

۶؎ "شرح اشارات خواجہ" "سابع" ص ۸۹

۷؎ حضرت علیؓ کے ساتھیوں میں سے تھے۔

۸؎ ر۔ک بہ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۳ "کشف المراد" ص ۲۴۷ "گوہر مراد" ص ۲۳۱ ؎

۹؎ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۷۹ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۲ میں بھی قدر بمعنی تقدیر آیا ہے۔

۱۰؎ سورۃ فصلت، ۴۱، آیت ۹

۱۱؎ سورۃ النمل، ۲۷، آیت ۵۹

۱۲؎ سورۃ واقعہ، ۵۶

۱۳؎ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۴۲

۱۴؎ "کشاف" ج ۲، ص ۱۱۷۹

۱۵؎ "رسائل ابن عربی" "کتاب المسائل" ص ۴۳ "نقد النصوص" ص ۲۱۱ "التعریفات" ص ۱۵۵ ؎

۱۶ "فصوص الحکم" فص عزیزیہ، ص ۱۳۱

۱۷ "شرح فصوص قیصری" فص عزیزیہ، فص ششم۔

۱۸ "فتوحات" ج ۴، ص ۱۷، ۱۶، ۱۵ "شرح فصوص کاشانی" "فص عزیزیہ، ص ۱۶۱

"شرح قیصری" ۲۹۸ "نقد النصوص"، ص ۱۱۱

۱۹ "نقد النصوص" ص ۲۱۱

۲۰ "فتوحات مکیہ" ج ۲، ص ۱۸۲

۲۱ محولہ بالا، ج ۲، ص ۸۰ "فصوص الحکم" فص عزیزیہ، ص ۱۳۱ "اصطلاحات کاشانی" ص ۱۳۳ "شرح فصوص قیصری" فص عزیزیہ "شرح رباعیات" جامی، ص ۲۵۱ "نقد النصوص" ص ۲۱۱۔

۲۲ "فصوص الحکم" "فص عزیزی" ص ۱۳۲

۲۳ "شرح فصوص جندی" فص عزیزی، ص ۱۱۷ "شرح فصوص کاشانی"۔ فص عزیزی۔ "شرح فصوص قیصری"

۲۴ رسولوں کی تین جہات ہوتی ہیں، اوّل جہت رسالت جس سے وہ اُمّت کے افعال اور معاش و معاد کی بھلائی سے متعلق احکام الٰہی کے حامل قرار پاتے ہیں۔ اس جہت کے اعتبار سے وہ امین ہوتے ہیں اور جو احکامات دیئے جاتے ہیں انہی کی تبلیغ فرماتے ہیں۔ دوم جہت ولایت جو فنا فی اللہ سے عبارت ہے، کمالات صفات و اسماء سے جتنا بھی ان کا حصّہ مقسوم ہوا ہو۔ تیسری جہت نبوّت اور وہ اخبار خداوندی سے عبارت ہے۔ جتنا عرفان اُن کے لیے عطا ہوا ہو۔ جیسا کہ متن میں اشارہ ہوا رسول اپنی جہت رسالت میں سر القدر کے عالم نہیں ہوتے کیونکہ اس جہت میں ان کو صرف اتنا اور ایسا علم ہوتا ہے جو ان کی اُمّت کی استعداد سے مناسبت رکھتا ہو۔ نہ زیادہ نہ کم۔ البتہ اپنی اولیاء فانی اور انبیاء عارف کی حیثیت سے رسل سر القدر کو جانتے ہیں۔

۲۵ مُراد ہے سفر فی الحق بالحق۔ دیکھیے "التعریفات" ص ۱۰۵

۲۶ "فصوص الحکم"، فص شیثی، ص ۶، فص عزیزی، ص ۱۳۲، نیز شروح سے متعلقہ فصوص۔

۲۷ ر۔ک بہ "اصطلاحات الصوفیہ" کاشانی، ص ۸۹ "التعریفات"، ص ۱۹۔

۲۸ "فصوص الحکم"، فص شیثی، ص ۶۰ "شرح کاشانی" ص ۳۱۔

۲۹ "فصوص الحکم" فص عزیزی، ص ۱۳۲ "شرح فصوص کاشانی" فص عزیزی ص ۱۶۳۔

۳۰ "فصوص"، فص عزیزی، ص ۱۳۲ و متعلقہ شروح۔

۳۱ سورہ انعام، آیت ۱۱۷، سورہ نمل، آیت ۱۲۶، سورۂ قصص ۲۸، آیت ۵۶، سورۂ قلم، آیت ۷۔

۳۲ "فصوص الحکم" فص لوطی، ص ۱۳۰

۳۳ سورۂ ق، ۵۰، آیت ۲۹۔

۳۴ "شرح قیصری" فص لوطی۔

۳۵ سورۂ بقرہ، ۲۱، آیت ۱۱۷ "سورۂ آل عمران ۳، آیت ۴۸

۳۶ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ۸۳ "شرح عفیفی" فص ابراہیمی، ص ۶۵، فص یعقوبی، ص ۹۵۔

۳۷ ر۔ک بہ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۰-۵۹ "شرح کاشانی" ص ۲۹-۲۸ "شرح عفیفی" ص ۲۳۔

۳۸ "فصوص الحکم" فص ابراہیمی، ص ۸۳، فص لوطی، ص ۱۳۱-۱۳۰۔

## حصّہ دوم

## باب ۷

۱ "شرح مقاصد" ج ۲ ص ۱۲۵ "گوہر مراد" ص ۲۳۴

۲ محولہ بالا۔

۳؎ "کشف المراد" ص ۲۴۰ ، ۲۳۹ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۱۰۵ "کشاف" ج ۲، ص ۱۲۴۳ ؛

۴؎ "شرح عقاید النسفیہ" ص ۱۰۹ "طبع فی قواعد اہل السنۃ والجماعۃ" ص ۱۶۳ "الفرق بین الفرق" ص ۱۱۶ - ۱۱۴ ؛

۵؎ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۸۵ "گوہر مراد" ص ۲۳۴ ؛

۶؎ جہم بن صفوان کے پیرو مراد ہیں جو خلق قرآن اور صفات الٰہیہ کے تعطل کے قائل تھے۔

۷؎ "ملل ونحل" ج ۱، ص ۸۷ - ۸۶ "شرح گلشن راز" ص ۴۳۰ ؛

۸؎ "رسالہ جبر و اختیار" نصیر الدین طوسی، ص ۸ "شرح گلشن راز" ص ۴۲۹ ؛

۹؎ ان کو تفویضی اس لیے کہتے تھے کہ وہ اپنے اعمال کو خود سے منسوب کرتے تھے۔ اللہ کو خالق نہیں مانتے تھے۔

۱۰؎ مراد ہے محمد بن عبدالوہاب جبائی (۳۰۳ - ۲۳۵) جو ابوالحسن اشعری کے استاد تھے۔ کا ابوالہاشم جبائی سے اشتباہ نہ ہونا چاہیے۔ استاد شاگرد کا مناظرہ مشہور ہے جو تین بھائیوں کے انجام کے بارے میں ہوا۔ ر۔ک بہ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۲۸۵

۱۱؎ ر۔ک بہ لمع فی قواعد اہل السنۃ والجماعۃ" ص ۱۶۳ "شرح عقائد النسفیہ" ص ۱۰۹ "الفرق بین الفرق" ص ۱۱۶ - ۱۱۴ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۲۶ "مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۳۲۳ ؛

۱۲؎ "گوہر مراد" ص ۲۳۵ "کشف المراد" ص ۲۳۹ "سرمایۂ ایمان" عبدالرزاق لاہیجی، ص ۴۷ - ۴۶ "رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال" ملا صدرا، ص ۵ - ۴ ؛

۱۳؎ "الیواقیت والجواہر" ج ۱، ص ۱۴۵

۱۴؎ ر۔ک بہ "کشاف" ج ۲ ص ۱۱۶۴ "شرح کاشانی" فص ابراہیمی، ص ۷۳، "شرح عفیفی" ۱۹۲ - ۱۹۱ "نقد النصوص" ص ۱۵۳ - ۱۵۲ ؛

۱۵؎ "سورۃ الصافات، ۳۷، آیت ۹۵۔

۱۶؎ "فتوحات مکیہ" ج ۲ باب ۵، ۴، ص ۲۰

۱۷؎ محولہ بالا، ج ۱، ۴۴۸

۱۸؎ محولہ بالا، ج ۱، ص ۴۲ -

۱۹؎ "فتوحات مکیہ" ج ۳، باب ۳۱۷، ص ۶۸

۲۰؎ محولہ بالا، ج ۳، باب ۳۱۷، ص ۶۸

۲۱؎ "کشاف" ج ۱، ص ۴۱۹،

۲۲؎ "منتہی الادب" ج ۱ ص ۳۵۱

۲۳؎ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کو ٹھیک ٹھیک ملحوظ رکھ کر اگر از روئے عقل مسئلۂ جبر و قدر پر گفتگو کی جائے تو لامحالہ آخر میں جبرِ محض ہی ثابت ہوگا۔ امامیہ متکلّمین تو ایک شاعرانہ انداز سے اپنے آپ کو اس ساری بحث سے بچا لے گئے مگر اشاعرہ نے اُن کی طرح اس نازک ترین مسئلے سے آنکھیں نہیں چرائیں اور اسے انسان کی عقلی سطح کی بجائے اس کے وجود کی ایمانی سطح پر حل کرنے کی تقریب قریب کام کوشش کی۔ اس مبحث ایک مؤقف مولانا محمد ایوب دہلوی رح کا بھی ہے جو گزشتہ کلامی دبستانوں سے اصولاً الگ ہے چونکہ مولانا مرحوم کا کلام ابھی لوگوں کے سامنے پوری طرح نہیں آیا۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جبر و قدر کی ذیل میں اُن کے بنیادی خیالات کو اُنہی کے الفاظ میں نقل کر دیا جائے۔ مولانا فرماتے ہیں: "جبر و قدر کا مسئلہ اب تک حل نہیں ہوا۔ جبر و قدر کی بحث سے قبل یہ بات سمجھنی ضروری ہے کہ لاینحل پن کیا چیز ہے اور مشکل کیا ہے؟ لاینحل کی اصل وجہ یہ ہے کہ ایک عالم، ایک لائن، ایک قسم کی چیز دوسرے عالم، دوسری لائن، دوسری قسم میں شامل کر دی جائے اور پھر اُس کو پہلے عالم، پہلی لائن، پہلی قسم میں تلاش کیا جائے تو لابُدّ وہ حشر تک بھی پہلے عالم میں نہیں ملے گی ---- اور ایک وجہ لاینحل پن کی یہ ہے کہ سوال ہی صحیح نہ ہو، اس لیے جواب دینے والا کتنی ہی کوشش کرے، جواب نہیں دے سکتا...... جیسے اللہ تعالیٰ اشیائے لاادل پر قادر ہے، یا نہیں؟ اجتماع النقیضین پر قادر ہے یا نہیں؟...... ان لاینحل سوالات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوالات صحیح نہیں ہیں۔ یعنی وہ کمال کہ جس کی ضد زوال ہے۔ یہ

خصلت ممکن کی ہے۔ ممکن قادر اور عاجز میں منحصر ہوگا، واجب چونکہ خالق حصر ہے اس لیے وہ نہ وجود و عدم میں منحصر ہوگا نہ وجود و عدم کے خواص متناقضہ اور متضاد میں منحصر ہوگا ــــــــ یعنی ممکن یا موجود ہے یا معدوم ہے یا کامل ہے یا ناقص ہے یا عالم ہے یا جاہل ہے۔ واجب کے لیے یہ تقسیم اور تشقیق صحیح نہیں ہے، چونکہ واجب کے لیے وجود ضروری ہے اس لیے وہ موجود ہی ہے، اس میں احتمالِ عدم نہیں ہے۔ وہ کامل ہے ہی اُس میں احتمالِ زوال و نقصان ہی نہیں ...... حاصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک شئے ایک عالم میں حق ہو اور صحیح ہو اور وہی شئے دوسرے عالم میں باطل اور غلط ہو، ...... اب مشکل کے معنی سمجھنے چاہئیں۔ مشکل ایک شئے کا ثبوت دوسری شئے کے لیے براہِ راست نہ ہو۔ جیسے حرارت کا ثبوت آگ کے لیے براہِ راست ہے اور حدوث کا ثبوت عالم کے لیے براہِ راست نہیں ہے بلکہ حرکت اور تغیّر کے واسطے سے ہے، ...... جب تک یہ واسطہ نہ معلوم ہوگا ہرگز ہرگز حدوث کا ثبوت عالم کے لیے معلوم نہ ہوگا۔ اب جوں جوں وسائط میں کثرت ہوگی۔ اسی قدر دقت اور اشکال پیدا ہوتا چلا جائے گا۔ لہٰذا اشکال کے معنی کثرتِ وسائط کے ہیں ..... اب خوب سمجھ سمجھ لو کہ جبر و قدر کا مسئلہ مشکل نہیں ہے بلکہ لاینحل شمار کیا جائے گا ...... جبر کا ثبوت اور قدر کا ثبوت بندے کے لیے دونوں بغیر واسطہ ثابت ہیں یعنی انسان سے فعل بالاختیار براہِ راست صادر ہو رہا ہے اور اسی طرح جبر براہِ راست بندے کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ قدرت اور اختیار اور ارادہ بندے کے اختیار سے نہیں ہیں یعنی فعل اختیار سے ہو رہا ہے اور اختیار جبر سے ہو رہا ہے ــــ ضابطہ یہ ہے کہ بندے کے فعل کا خالق بندہ ہے یا خدا ہے یا دونوں ہیں یا دونوں نہیں ہیں۔ حصرِ عقلی یہی ہے ــــ چوتھی شق کہ بندے کے فعل کا خالق نہ بندہ ہے نہ خدا ہے۔ اس شق کا کوئی قائل نہیں ہے اور جتنے قول ہیں انہی تین شقوں میں ہیں ...... دلائلِ جبریہ اور دلائلِ قدریہ سب کے سب ناتمام اور غلط ہیں اور اہلِ کسب نے جو درمیانی رستا نکالا تھا وہ دونوں طرف بٹ گیا، کچھ قدر میں گیا اور کوئی نتیجہ نہ نکل سکا ......

اللہ تعالیٰ ہر شئے کا خالق ہے...... تو اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ بندے مجبور نہیں ہیں یعنی مخلوق ہونا مجبور ہونا نہیں ہے۔ یہی مغالطہ اہلِ جبر اور اہلِ کسب کو ہُوا ہے یعنی جس طرح جبر مخلوق اُسی طرح اختیار مخلوق ہے اور اختیار کا مخلوق ہونا اختیار کا جبر ہونا نہیں ہے ــــ اور اگر مخلوقیت کا نام جبر ہوگا تو یہ جبر اختیار و اضطرار دونوں کو محیط ہوگا۔ یعنی یہ جبر بمعنی مخلوقیت منقسم ہوگا اور اس کی دو قسمیں ہونگی۔ اختیار اور اضطرار ــــ اور یہ دونوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اور مطلق جبریت بمعنی مخلوقیت ان دونوں کو شامل ہوگی ...... لہٰذا مطلق جبر کا صدق اختیار کو اضطرار نہیں بنا سکتا۔ یعنی گفتگو اس جبر میں ہے جو قسیمِ اختیار ہے نہ اُس جبر میں جو مقسمِ اختیار ہے...... جس فعل کو تم نے جبری ثابت کیا ہے درحقیقت شعور میں وہ اختیاری ثابت ہے۔ ثابت کیا ہے، اور شئے ہے، ثابت ہے اور شئے ہے۔ بالنظر الدلیل جبر درحقیقت بالنظر الی الشعور اختیار ہے اور فیصلہ اس شعور پر ہی ہے...... اگر اس شعور سے جس شعور سے انسان اپنے آپ کو مَیں کہتا ہے اور اپنے فعل کو "اپنا فعل" کہتا ہے۔ اگر اس شعور میں یہ آجائے کہ یہ فعل اللہ کر رہا ہے تو نظامِ انانیت اور نظامِ انسانیت بلکہ نظامِ عالم سب کا سب ختم ہو جائے گا۔"

(رسالہ "مسئلہ جبر و قدر"، مولانا محمد ایوب دہلویؒ)

۲۴ ر۔ک بہ "شرح گلشن راز"، ص ۴۳۱ - ۴۳۰

۲۵ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲

۲۶ "فصوص الحکم" فص صودی، ص ۱۰۸ "شرح قیصری" فص صودی۔

۲۷ "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲۔

۲۸ سورۂ بقرہ ۲، آیت ۲۸۶

۲۹ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۴۱ نیز ج ۱، ص ۴۲

۳۰ اشارہ ہے "فتوحات" ج ۱، ص ۴۲ ؛

۳۱؎ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۶۷
۳۲؎ "انشاء الدوائر" ص ۱

# حصّہ دوم

## باب ۸

۱؎ "شرح فصوص قیصری" فص آدمیہ
۲؎ "فتوحات" ج ۳، ص ۴۴۳
۳؎ ر۔ک بہ "مآخذ محولہ بالا، ج ۱، ص ۹۵
۴؎ "محولہ بالا"
۵؎ انسان کامل کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی۔
۶؎ "مقدّمۂ قیصری بر فصوص" فصل ۵، "التعریفات" جرجانی، ص ۱۲۶ "کشاف" ج ۲، ص ۱۵۴
۷؎ ر۔ک بہ "شرح کاشانی" ص ۱۱۳ اور ۱۱۹
۸؎ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱
۹؎ "شرح فصوص کاشانی"، فص یوسفی، ص ۱۱۳
۱۰؎ وہم و خیال، ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔
۱۱؎ "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۷، ج ۲، ص ۱۶۳
۱۲؎ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۳
۱۳؎ ر۔ک بہ "نجات" سینا، ج ۱، ص ۱۶۳
۱۴؎ اشارہ ہے حافظ شیرازی کے شعر ذیل کی طرف:

جہان و کار جہان جملہ ہیچ در ہیچ است
ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

۱۵؎ "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۴

۱۶ے شرح فصوص بالی ذیل شرح کاشانی، ص ۱۱۶

۱۷ے "فصوص الحکم" فص سلیمانی، ص ۱۵۹

۱۸ے "شرح کاشانی" ص ۲۰۱ — ۲۰۰

۱۹ے سورۂ حشر، ۵۹، آیت ۲

۲۰ے سورۂ نور، ۲۴، آیت ۴۴

۲۱ے ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲، ص ۵۰ و ۳۷۵

۲۲ے سورۂ ق، ۵۰، آیت ۲۱

۲۳ے "فتوحات" ج ۲، ص ۳۱۳

۲۴ے سورۂ روم، ۳۰، آیت ۲۲

۲۵ے "فتوحات" ج ۱، ص ۲۰۷

۲۶ے "سورۂ یوسف" ۱۲، آیت ۱۱۰

۲۷ے "فصوص الحکم" فص یوسفی، ص ۱۰۱، شرح عفیفی، ص ۷

۲۸ے "شرح فصوص کاشانی" فص یوسفی، ص ۱۱۳ - ۱۱۲

۲۹ے عالم مثال اشیاء کے بسیط و لطیف ظہور کا عالم ہے، جیسے عالم حس اشیائے مرکب اور کثیف کے ظہور کا عالم ہے "نقد النصوص" ص ۳۰

۳۰ے "فصوص الحکم" فص یوسفی" ص ۹۹ شرح فصوص کاشانی، فص یوسفی، ص ۱۱۱-۱۱۰

۳۱ے "کشاف" ج ۱، ص ۱۳۱۳

۳۲ے یعنی عالم حس و شہادت، محولہ بالا، ص ۱۲۹۴

۳۳ے لاہوت مقام ذات ہے اور در اصل لا ھو الا ھو تھا۔ ر۔ک بہ "کشاف" ج ۱، ص ۳۰۰، نیز ج ۲، ص ۱۳۱۲، اس کلمے کو پہلی بار حلاج نے استعمال کیا۔ ر۔ک بہ "فتوحات" تصحیح عثمان یحیٰی، ج ۳، ذیل، ص ۸۸

۳۴ے "کتاب الطواسین" حلاج، ملاحظات، ص ۱۳۰ اور ۱۳۴ ؎

Reynold A. Nicholson The mystics of Islam, P. 150-151

۳۵۔ "مقدمۂ ابوالعلاء عفیفی بر فصوص"، ص ۳۶ - ۳۵

۳۶۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ پر ابن عربی اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ صورتہ کے ضمیر کا مرجع انسان بھی ہو سکتا ہے اور اللہ بھی، کیونکہ انسان جمیع اسماء الٰہی سے آراستہ کیا گیا۔

۳۷۔ ابن عربی ہمیشہ کائنات کو عالم اکبر اور انسان کبیر کہتے ہیں دیکھیے "فتوحات" ج ۱، ص ۱۱۸ و "فتوحات" ج ۱، ص ۱۵۲، نیز فصوص الحکم" (فص آدمی، ص ۴۹) اور انسان کو عالم اصغر قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ: "العالم الاصغر، یعنی الانسان روح العالم وعلتہ وسببہ وافلاکہ مقاماتہ وحرکاتہ وتفصیل طبقاتہ"۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۱۸

۳۸۔ انسان کو اکمل الموجودات کہنے کے بعد فرماتے ہیں:۔ "فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانہ خلق وحق" "فتوحات" ج ۲، ص ۳۹۶، نیز "فصوص"، فص آدمی، ص ۵۶ میں لکھتے ہیں کہ "فهو الخلق الحق"

۳۹۔ "عقلہ المستوفز"، ص ۴۰، "رسائل ابن عربی"، ج ۲، کتاب التجلیات، ص ۱۱ ۔

۴۰۔ "فصوص الحکم" فص آدمی، ۴۸ ۔

۴۱۔ "فتوحات" ص ۱۱۶، "رسائل ابن عربی" ج ۲ "نقش الفصوص" ص ۲،

۴۲۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۱۶ "جامع الاسرار" ص ۱۳۵ ۔

۴۳۔ "فصوص الحکم"، فص آدمی، ص ۵۰، مقدمہ آقای ابوالعلاء عفیفی، "بر فصوص" ص ۳۶ -

۴۴۔ "فتوحات" ج ، ص ۲۷۵

۴۵۔ "فتوحات" ج ۱، ص ۳۳۱ - "لخلق السمٰوٰت والارض اکبر من خلق الناس ولکن اکثر الناس لا یعلمون"۔ سورۃ المؤمن ۴۰، آیت ۶۰

۴۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۲۳ ؎

۴۷ محولا بالا، ج ۱، ص ۲۷۵ "عنقاء المستوفر"، ص ۴۶ -

۴۸ ابن عربی کے قبل حلاج (۳۰۹ - ۲۴۴) نے ایسے انسان کے بارے میں لکھا جو تمام مراتب کمال طے کر چکا ہو اور صفات الٰہیہ کا مظہر کامل بن گیا ہو اور مقام انا الحق پر فائز ہو چکا ہو۔ نیز جیسا کہ معلوم ہے حلاج خود کو ایسا انسان گردانتے تھے اور اس راہ میں مردانہ وار جان دی۔ ان کے بعد بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ تا ۲۳۴) نے اصطلاح الکامل التمام استعمال کی، ایسے ہی شخص کے لیے البتہ جیسا کہ اشارہ کیا گیا، ہماری معلومات کے مطابق "الانسان الکامل" کی اصطلاح ابن عربی کی وضع کردہ ہے -

۴۹ "فتوحات" ج ۱، ص ۲۵۹، ۲۶۰ ؎

۵۰ "فصوص الحکم" فص آدمی، ص ۱۲، نیز ۵۶ - ۵۵

۵۱ عزیز الدین نسفی (م ۔ ۶۳۰) کتاب "انسان الکامل" کے مؤلف ہیں، جو فارسی میں ۲۲ رسالوں پر مشتمل ہے اور جسے فرانسیسی محقق ماریژان مول نے تصحیح و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۰ میں تہران سے شائع کیا -

۵۲ عبدالکریم ابراہیم جیلی (متوفی ۸۰۰) کی عربی تصنیف کا نام بھی "الانسان الکامل" ہے۔ اس کے دو حصے اور ۶۳ باب ہیں۔ اس کا باب بعنوان "فی الانسان الکامل و انہ محمدؐ و انہ مقابل للحق والخلق" ساری کتاب کا خلاصہ اور دل ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۳ میں مصر میں شائع ہوئی۔ نکلسن کو چونکہ نسفی کا علم نہ تھا، لہٰذا اس نے جیلی کو انسان کامل کے بارے میں پہلا لکھنے والا اور بنایا ہے۔ رک بہ Studies in Islamic Mysticism, P. 77. London. 1921 علامہ اقبال کو بھی اپنی کتاب The Development of Metaphysics inPersia. کے ص ۹۰ پر بھی مشکل پیش آئی، P. 90-116 جہاں انھوں نے نسفی کا نام تو لیا مگر ان کی کتاب کا تذکرہ نہیں کیا -

۵۳ "فتوحات مکیہ" سفر ثانی، تصحیح عثمان یحییٰ، ص ۳۰ ؎

۵۴؎ "محولہ بالا" سفر خامس، ص ۴۵۸

۵۵؎ ایضاً، ج ۱، ص ۳۶۰

۵۶؎ ایضاً، ج ۲، ص ۲۵۰

۵۷؎ ایضاً، ج ۲، ص ۴۴۱

۵۸؎ "شرح فصوص کاشانی، ص ۱۱

۵۹؎ "فصوص، فص آدمی، ص ۵۰ "فکوک" فک ختم، فص آدمی

۶۰؎ ناصلہ یعنی ممیز حقائق، شرح فصوص کاشانی، ص ۱۳

۶۱؎ جامعہ، یعنی جامع بجمیع حقائق، محولہ بالا

۶۲؎ "فصوص الحکم" فص آدمی۔ ص ۵۰، شرح فصوص قیصری، فص آدمی

۶۳؎ "فتوحات"، ج ۲، ص ۳۹۴

۶۴؎ "فتوحات"، ج ۳، ص ۲۸۱۔

۶۵؎ "رسائل ابن عربی" ج ۲ "نقش الفصوص"، فص آدمی، ص ۱۔۲ "نقد النصوص" ص ۹۷۔

۶۶؎ "عنقاء المستوفر" ص ۴۶

۶۷؎ "الواقیت" ا ج ۲، ص ۲۰

۶۸؎ "شرح فصوص" کاشانی، فص محمدی، ص ۲۶۶ "اصلاحات کاشانی، ص ۱۰۵

۶۹؎ "فصوص الحکم"، فص محمدی، ص ۲۱۴

۷۰؎ شرح فصوص عفیفی، ص ۳۳۲

۷۱؎ محولا بالا، ص ۳۲۰

۷۲؎ "الواقیت والجواہر" ج ۲، ص ۲۰

۷۳؎ "فتوحات"، ج ۱، ص ۹۴

۷۴؎ کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہوتی، جبکہ کلی سعی احاطی انبساطی وجود خارجی رکھتی ہے۔ ویسے یہ کوئی اصطلاح نہیں ہے، اسے وہ بس وسیع اور محیط کلی سمجھنا چاہیے جو

محض ایک ذہنی مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ فی الخارج موجود ہے۔ (ح۔ مترجم)

۷۵؎ "فتوحات" ج ۱ ص ۱۴۴، "الواقیت" ج ۲، ص ۲۲

۷۶؎ اِشارہ ہے حدیث نبویؐ کی طرف "اوتیت جوامع الکلم"، "جامع الاسرار، ص ۲۰۴ و ۳۵۶

۷۷؎ ر۔ک بہ "شرح گلشن راز" ص ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، نیز ر۔ک بہ "لمعات" عراقی ضمیمہ دیوان، ص ۳۷۵ ۔

۷۸؎ "مثنوی معنوی" ج ۲، ص ۲۱

۷۹؎ "شرح گلشن راز" ص ۳۱۵

۸۰؎ "فصوص الحکم" فص آدمی، ص ۵۰، "شرح کاشانی" ص ۱۴ "شرح قیصری" ص ۷۹، "شرح عفیفی"، ص ۱۲

۸۱؎ "شرح گلشن راز" ص ۳۱۵

# حصّہ دوم

## باب ۹

۱؎ "لوائح جامی"، ص ۵۶

۲؎ "فصوص الحکم" فص شعیبی، ص ۱۲۶، فص سلیمانی، ص ۱۵۹ "فتوحات" ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴، جلد ۳، ص ۳۴۸ "لوائح"، ص ۵۶، ۳، "اسفار" ص ۲۴ ۔

۳؎ "فتوحات" ج ۳، ص ۴۵۷

۴؎ "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۱۸۰، ۲۸۶ "فتوحات" ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۸، "فصوص الحکم"، فص شعیبی، ص ۱۲۵ "شرح فصوص عفیفی"، ص ۱۵۲۔ اس سلسلے میں دوسرے مفکرین کے انکار کے لیے ر۔ک "شرح مقاصد" ج ۱، ص ۱۸۱ و ۳۱۹، "اسفار"، ج ۳، ص ۱۱۲، ۱۱۳ ۔

۵۔ شرح فصوص قیصری"، فص شعیبی، شرح کاشانی، فص شعیبی، ص ۱۵۳، ۱۵۴؛ شرح عفیفی، ص ۱۵۳؛

۶۔ "فصوص الحکم"، فص شعیبی، ص ۱۲۵

۷۔ "شفا" ج ۲، مقالہ ششم، فصل اوّل

۸۔ ر۔ک بہ "تہافۃ الفلاسفہ" ص ۱۳۵؛

۹۔ یعنی اُن کے خارجی وجود کا عین ہے۔ (ح۔ مترجم)

۱۰۔ معتزلہ و امامیہ اللہ کو فاعل بالقصد مانتے ہیں۔ ر۔ک بہ "کشف المراد" ص ۲۳۸؛

۱۱۔ "اساس التوحید" ص ۳۴۰؛

# حصّہ دوم

## باب ۱

۱۔ "شرح مقاصد" ج ۲، ص ۱۷۳

۲۔ ابوالحسین عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار ہمدانی اسدآبادی، معتزلی ملقب بہ قاضی القضاۃ، ۴۱۶ - ۳۲۴ یا ۳۲۰

۳۔ مذاہب الاسلامیین" ج ۱، ص ۴۷۵

۴۔ "فتوحات" ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰، ج ۲، باب ۱۵۸، ص ۲۵۶، باب ۱۵۹ ص ۲۵۸ "فصوص الحکم"، فص شیثی، ص ۶۲ "اصطلاحات الصوفیہ کاشانی"، ص ۱۲۷؛

۵۔ "کشاف" ج ۲، ص ۱۵۲۸

۶۔ مثلاً سورۂ ۲، آیت ۲۵، سورۂ توبہ، آیت ۱۷، سورۂ کہف آیت ۴۳، سورۂ انفال، آیت ۳۷، سورۂ توبہ آیت ۷۲

۷۔ "فصوص الحکم" فص شیثی، ص ۶۲، فص عزیزی، ص ۳۴-۱۳۵۔ شرح کاشانی ص ۱۶۲

"فتوحات" ج۲، ص ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸ "جامع الاسرار" سید حیدر آملی، ص ۱۰۰ ؎

۸ "فتوحات" ج ۲، ص ۲۴۶

۹ مشرتائیہ ابن الفارض" عبدالرزاق کاشانی، ص ۱۶۷

۱۰ "الواقیت" ج ۲، ص ۲۷

۱۱ "رسائل ابن عربی" ج ۲، رسالہ نقش الفصوص" فص عزیزی، ص ۸ "فتوحات" ج ۲، ص ۲۵۶ - ۲۵۸ "نقد النصوص" ص ۲۱۳ ؎

۱۲ "الیواقیت" ج ۲، ص ۲۷ ؎

۱۳ "فتوحات" ج ۱، باب ۴۳، ص ۲۴۴

۱۴ محولہ بالا، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۷ - ۳۲۸

۱۵ ایضاً ج ۲، ص ۴۹

۱۶ ایضاً ج ۳، ص ۵۱۴

۱۷ ابوعبداللہ محمد بن علی بن حسن معروف بہ حکیم ترمذی تیسری صدی ہجری میں ہو گزرے ہیں۔ صحیح تاریخ ولادت و وفات معلوم نہیں۔ کثیر التصانیف۔ کتنے تفصیل کے لیے رک بہ "المعرفۃ عند الحکیم الترمذی" عبدالحسن حسینی، قاھرہ

۱۸ "ختم الاولیاء" حکیم ترمذی، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۴ ؎

۱۹ ایضاً، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۰

۲۰ ایضاً، ج ۲، باب ۳۷، ص ۴۹

۲۱ ایضاً، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱ ؎

۲۲ انبیاء علیہم السّلام کی ولایت غیر انبیاء کی ولایت پر مطلق فضیلت رکھتی ہے۔ خاتم و غیر خاتم کی قیاسی بحث سے قطع نظر ولایت کی جہت سے بھی کسی غیر نبی کو خواہ وہ امام الاولیاء حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوں، خواہ خاتم الاولیاء امام مہدی علیہ السّلام، کسی بھی نبی پر فضیلت نہیں ہے، حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام

تو دُور کی بات ہیں ۔ (ح ۔ مترجم)

۲۳ر۔ک بہ رسالہ، ذیل فص شیثی، ص ا تا ۳، ۸، ۲۱، ۲۲ ؎

۲۴ "فتوحات" ج ا باب ۶، ص ۱۱۹، تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۲، باب ۶: ص ۲۲۷

۲۵ "کلمات مکنونہ، ص ۱۸۱ ؎

۲۶ "فتوحات" ج ا، باب ۲۴، ص ۱۸۵، تصحیح عثمان یحییٰ، ج ۳، ص ۱۷۷

۲۷ رسالہ در ذیل، فص شیثی، ص ۱۷ ؎

# حصّہ دوم

## باب ۱۱

۱ ر۔ک بہ حصّہ سوم باب نمبر ا

۲ ر۔ک بہ "میزان الاعتدال" ج ۳، ص ۶۵۶

۳ تفصیل کے لیے ر۔ک بہ "الملل والنحل" ج ا ص ۲۸ ؎

۴ ر۔ک بہ "کتاب التذکاری"، مقالہ آقائے عباس الفراری، ص ۱۴۴

۵ ر۔ک بہ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۲۳

۶ شیخ محی الدین عبدالقادر، علوی حسنی، جیلانی (۵۶۱-۴۷۱) اسلام کے عظیم صوفی "نفحات الانس"، ص ۵۰۷ ؎

۷ "روضات" ج ۸، ص ۵۱ ؎

۸ "خصوصاً سید صالح موسوی "کتاب مناقب"، شیخ بھائی، میرزا اخباری و قاضی نوراللہ شوشتری کے بارے میں اگلے حصّے میں ذکر کیا جائے گا۔

۹ ر۔ک بہ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۱۶۲ اور ۲۴

۱۰ "منتہی الادب"، ج ا، ص ۱۷۸ ؎

۱۱ اہل سنن کے ائمہ اربعہ مندرجہ ذیل ہیں :۔ ابوحنیفہ، نعمان بن ثابت، مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی، احمد بن حنبل ؎

۱۲؎ "اربعین" شیخ بہائی، ص ۱۵۷ ؎

۱۳؎ طبع بولاق، ج ۳، ص ۴۳۰، طبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷ اور آفسٹ طبع بیروت، ص ۳۲۷ ؎ تاہم اکثر علماء شیعہ مثلاً شیخ بہائی، نور اللہ، نطب الدین اشکوری نے یہ عبارت اس طرح نقل نہیں کی جیسے مذکورہ بالا ایڈیشنوں میں موجود ہے۔ شاید ان کے سامنے کوئی اور نسخہ تھا جس کی عبارت شیعہ عقاید کے زیادہ قریب تھی۔ البتہ آیت اللہ سید الدین سید صدر الدین صدر نے اپنی کتاب "المہدی" کے ص ۸ پر عبارت کو اسی طرح نقل کیا ہے، جیسے کہ طبع مصر میں موجود ہے۔

۱۴؎ ر۔ک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۱۰

۱۵؎ ر۔ک بہ "نجم الثاقب" ص ۱۰۵ نیز "المہدی" ص ۵۷

۱۶؎ ابوداؤد کی روایت (ج ۴، ص ۸۹ - ۹۹) میں بھی مہدی کو امام حسن مجتبیٰ کی اولاد سے بتایا گیا ہے۔ بعض علماء اہل تسنن بھی اسی کے قائل ہیں۔ ر۔ک بہ "المہدی" ص ۵۹ - ۵۸

۱۷؎ ر۔ک بہ شش رسالہ فارسی مولی محمد طاہر قمی" رسالہ ششم، تحفہ عباسی، ص ۳۰۲، "نجم الثاقب" ص ۱۱۰، نیز "البیان فی اخبار صاحب الزمان" گنجی شافعی، باب ۹ اور ۲۵ ؎

۱۸؎ شعر یہ ہیں :-

رأیت ولائی آل طٰہ وسیلۃ — علی رغم اھل البعد یورثنی القربیٰ

فما طلب المبعوث اجراً علی الھدیٰ — بتبلیغہ الا المودۃ فی القربیٰ

ر۔ک بہ "مجالس المومنین" ج ۲، ص ۶۳

۱۹؎ ر۔ک بہ "روضات" ج ۸، ص ۵۷

۲۰؎ سورۂ نساء، آیت ۱۰۵

۲۱؎ ر۔ک بہ "کشف الاسرار" میبدی، ج ۱۰، ص ۱۵۶ - ۱۵۵

۲۲؎ "فتوحات مکیہ" ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹

۲۳؎ "مقدمہ شرح مناقب"، ص ۳۱ - ۳۰

۲۴؎ ر۔ک بہ حصۂ سوم، باب ۱ ،

۲۵؎ ر۔ک بہ "جامع کرامات الاولیاءؒ" ج ۱، ص ۲۰۰

۲۶؎ ر۔ک بہ "فتوحات مکیہ" ج ۴، ص ۲۸۹ و "الیواقیت والجواہر" ج ۲، ص ۷۶

۲۷؎ "فتوحات" ج ۴، ص ۷۸

۲۸؎ محولا بالا، ج ۳، ص ۳۷۲

۲۹؎ ایضاً، ج ۲، ص ۱۲۵ نیز "الیواقیت والجواہر" ج ۲، ص ۷۳

۳۰؎ "محاضرۃ الابرار" ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۷۵

۳۱؎ لقد صار قلبی قابلاً کل صورۃ　　فمرعیٰ لغزلانٍ ودیرٌ لرہبان

وبیت لاوثان وکعبۃ طائفٍ　　والواح توراۃ ومصحف قران

ادین بدین الحب انی توجہت　　رکائبہ فالحب دینی و ایمانی

"ترجمان الاشواق" (ص ۴۴ - ۴۳)

# حصّہ سوم

## باب ۱

ابنِ عربی کے نفیس و دلپذیر علمی وجود، رُوحانیت اور معنویت میں ان امتیازی شان اور ان کی مختلف الوزع متبحّر شخصیت نے اہلِ علم و معرفت کی اِک بڑی تعداد کو سارے عالمِ اسلام سے اپنی طرف کھینچ لیا۔ ان میں علم و حکمت کی بعض ممتاز ہستیاں بھی تھیں جو بڑی جدوجہد اور محنت شاقہ سے اُن کی تالیفات کے مطالعہ اور اُن کے افکار و عقائد پہ تنقید میں جُت گئیں۔ جب ایسے افراد اُن کے علوم کی انتہاہ گہرائی اور اُن کی اِطلاعات کو پا گئے تو اُن کے سامنے بڑے ادب و نیاز سے سرِ تسلیم خم کر دیا، اور متفق الرائے اور یک زبان ہو کر بڑے شائستہ انداز میں علم و فضل میں اُن کے بلند مقام و مرتبہ کی تعریف میں رطب اللسان ہو گئے؛ البتہ اُن کے ایمانی، دینی اعتقاد، تقدّس و تقویٰ اور پارسائی کے متعلق متضاد آراء کا اظہار کرتے رہے۔ بعض تو اُن کے ایمان و تقدّس اور پارسائی کے علوِ کمال کو تاحدِ امکان سراہتے اور اُن کے رُوحانی اور معنوی مقام کو ولایت کے درجہ تک لے جاتے تھے، اور اُنھیں ممتاز ترین اولیائے کرام میں شمار کرتے تھے، لیکن بعض دوسرے اُن کو بے ایمان، بے دین، فاسق و فاجر، کافر و ملعون، تمام کتبِ آسمانی اور رسُولوں کو جھٹلانے والا، بد اور بدکردار شیخ اور کاذب اور دروغ گو سمجھتے تھے۔ چونکہ وہ اُن کے اقوال اور افکار کو دین و شرع محمّدی کے ظاہر سے ہم آہنگ نہ پاتے تھے یا دوسرے سادہ اور آسان فہم الفاظ میں دین و شریعت کے اُس مفہوم کے موافق و مطابق نہ پاتے

تھے جو اُن کے اپنے ذہنوں میں تھا، اِس لیے وُہ ان کی رُسوائی اور لعنت ملامت پہ اُتر آئے بعض بالکل حیران و ششدر رہ گئے اور کسی قسم کے اظہارِ خیال سے اجتناب ہی کیا جسے اصطلاح میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کے بارے میں اُنھوں نے چُپ ہی سادھ لی اور آخرکار بعض جو اُن کے افکار و عقائد کو دینِ اسلام اور ایمان کے خلاف بھی سمجھتے تھے لیکن اُنھوں نے کسی نہ کسی وجہ سے معذور ہی سمجھا ۔ بلاشبہ ان متضاد آراء و عقائد کا پیدا ہونا اور خاص طور پر بعض داناؤں اور دانشوروں کی اُن کے بارے میں حیرانی و خاموشی بھی اس حقیقت کی غماز ہے کہ اُن کی شخصیت بہت غامض اور پہلو دار تھی ۔ ہم نے اس جماعت کو اُن کے نظریوں کے لحاظ سے چار گروہوں یعنی تعریف کرنے والے، لعنت ملامت کرنے والے، رُکے یا چپ رہنے والے اور اُسے معذور سمجھنے والوں میں تقسیم کر دیا ہے تاکہ ہم بالترتیب اُن کے بعض سربرآوردہ اصحاب کے نام اور اتا پتا کی طرف اشارہ کر سکیں اور ابن عربی کے متعلق اُن کی رائے اور عقیدہ کی ترجمانی کر سکیں اور پھر خوب چھان بین کر کے بعد کوئی فیصلہ صادر کریں۔ ہاں جہاں کہیں بھی مناسب معلوم ہوگا ہم اُن کی اصل عبارات کو بعینہٖ نقل کر دیں گے تاکہ تحقیق و تدقیق اور صحیح فیصلے اور انصاف کے لیے زمین ہموار ہو سکے اور حق و باطل میں مناسب اور واضح طور پر تمیز ہو سکے ۔ اب ہم اپنے مفہوم کو منظّم اور مرتّب طریق پہ پیش کرتے ہیں ۔

**تعریف کرنے والے محمّد بن عمر اشعری شافعی** (۵۴۴ - ۶۰۴) المعروف امام فخرالدین رازی ۔ علم کلام کے ماہر، فلسفہ دان، دُنیائے اسلام کے مانے ہوئے نامور مفسر اور خطیب جنھوں نے ابن عربی کی یہاں تک تعریف کی ہے کہ اُنھیں ایک عظیم ولی اللہ کہا ہے [۱] یہ دونوں ہستیاں ہم عصر تھیں ۔ دونوں نے گویا کہ ایک ہی زمانے میں زندگی بسر کی لیکن ایک دوسرے سے نہ مل سکے؛ تاہم راوی حضرات روایت کرتے ہیں کہ ابنِ عربی نے امام فخرالدین رازی کو آگاہ اور بیدار کرنے کے لیے ایک خط ضرور لکھا جس میں ان کو قیاسی علم سے

احتراز کرنے، علم الٰہی کے جھونکوں کو قبول کرنے؛ نیز خلقِ خدا سے ہر طرح کا رابطہ منقطع کرنے اور علم کو بغیر کسی واسطے یا توسّل کے براہِ راست حق تعالیٰ سے اخذ کرنے کی ہدایت دی ہے۔ اس خط کا امام فخرالدین رازی پہ خاطر خواہ اثر ہوا۔ اُس نے ان کی کایا ہی پلٹ کر رکھ دی۔ اُن کے اقوال احوال میں بدل گئے؛ یہاں تک کہ وہ علمِ کلام کا ماہر، اور استدلال کی زنجیروں میں جکڑا ہوا عظیم فلاسفر آخر کار عقل کی انتہائی تدابیر اور کارستانیوں کو محض بندشیں اور بیڑیاں سمجھنے لگا، اہلِ علم کی اکثر سعی و کوشش کو گمراہی اور دُنیاوی ماحصل کو محض جنجال اور مباحثات و مناقشات کے نتیجے کو محض شور و غل اور چیخ و پکار کہہ کر بالآخر ایسے اشعار الاپنے لگا[۲]۔ عقلوں کی پیش قدمی کی انتہا وہ رسّی جو ٹانگ سے باندھی جائے۔ دُنیا والوں کی اکثر کوشش گمراہی ہے، ہماری رُوحیں ہمارے جسموں میں وحشت زدہ ہیں اور ہماری دُنیا کا حاصل تکلیف اور وبال ہے ہم نے کچھ فائدہ نہ پایا اپنی بحث سے تمام عمر۔ سوائے اس کے کہ ہم نے اس میں بہت قیل و قال کو جمع کر لیا۔

عبدالوہاب شعرانی نے اپنی کتاب "طبقات الکبریٰ" میں مذکورہ بالا خط کا ایک حصّہ نقل کیا ہے[۳]۔ علی بن ابراہیم بن عبدالبغدادی اپنی کتاب "الدّرالثمین" میں اس خط کی اہمیّت کی طرف اِشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ خط میرے پاس ہے اور عوام کی دسترس میں ہے[۴]۔ خوش قسمتی سے یہ خط محفوظ ہے اور چھپ بھی گیا ہے۔ چونکہ یہ بہت سے عرفانی اسرار و رموز پر مشتمل ہے؛ لہٰذا مناسب و موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق اس سرسری تذکرے کی بجائے کچھ تفصیل سے بات کی جائے اور اس کے اہم حصّے کو بیان بھی کر دیا جائے۔ اس خط میں پہلے تو امام فخر رازی کو یہ بتایا ہے کہ اُنھوں (ابن عربی) نے ان (فخر رازی) کی تحریرات اور تالیفات کے کچھ حصّے پڑھے ہیں۔ اُن کی متخیلہ کی قوتوں اور فکریہ کی صلاحیتوں سے آگاہی اور آشنائی حاصل کی ہے۔ اس کے بعد یہ بات ان کے ذہن نشین کرنے کی کوشش کی ہے کہ علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں۔ وراثت اسی صورت میں کامل ہوتی ہے جو نہ

نقط نام سرمایہ پر ہو بلکہ ہر لحاظ اور ہر پہلو سے مکمل ہو، لہٰذا عاقل کے لیے یہی شایان ہے کہ وہ علوِ ہمّت سے کام لے کر کوشش کرے تاکہ ہر لحاظ سے مکمل وارث بن سکے علمِ ربّانی اُس کی ہستی کے علم سے الگ چیز ہے۔ عقل تو خدا کی ہستی کا سراغ لگاتی ہے اور اُسے محض سلبی انداز سے پہچانتی ہے نہ کہ مثبت طریق سے۔ خداوند تعالیٰ اس سے بہت اعلیٰ و ارفع ہے کہ عقل اُسے فکر و نظر سے پہچان سکے؛ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ عاقل معرفتِ الٰہی کے لیے کشف و شہود پہ ساری توجہ اور ہمّت صرف کرنے اور اس راستے میں دل کو ہر قسم کے خیالات سے پاک صاف رکھے۔ انسانی علم اُسی صورت میں کامل ہو سکتا ہے جب اُسے براہِ راست خداوند تعالیٰ ہی سے اخذ کیا جائے پس ہمّت بلند ہونی چاہیے تاکہ خدا کے سوا تم کسی اور سے علم حاصل نہ کرو اور وہ بھی کشف و شہود کے ذریعے سے، انسانی عقل و فکر ناتواں ہے۔ یہ چیز عقل انسانی کی پہنچ سے ماوراء ہے۔ انسان جب تک خیالات کا پابند و اسیر ہے اُسے سکون و اطمینان کا نصیب ہونا محال ہے۔ عقل کی سوچ بچار کی استعداد محدود ہے۔ اُس کی ایک خاص حد ہے جہاں پہنچ کر وہ رُک جاتی ہے لیکن خدائی بخششوں کی پذیرائی اور قبولیت میں اس کی تعداد لامحدود ہے؛ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ دانشمند بخشش کے نشر و نفوذ ہی کا مشاہدہ کرے اور اپنے آپ کو کسب و نظر کی قید و بند ہی جکڑ کر مقید اور محصور نہ بنا لے۔ جوہر ذاتِ مطلق کو محض عقل و نظر سے پہچاننا اک امر محال ہے؛ لہٰذا عاقل کے لیے یہی شایانِ شان ہے کہ وہ اس علم کے علاوہ جو اس کی ذات کے کمال کا موجب ہو اور اُس سے کبھی الگ نہ ہو سکے، اور کسی علم کو طلب ہی نہ کرے، اور یہ علم وہی علم ہے جو ذاتِ حق تعالیٰ سے متعلق ہے اور مشاہدہ ہی سے ہاتھ آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے علمِ طب کی ضرورت صرف اس دُنیا میں ہے جہاں بیماریاں اور امراض پائے جاتے ہیں۔ جب آدمی دوسری دُنیا میں منتقل ہو جاتا ہے جہاں نہ کوئی مرض ہے اور نہ ہی کوئی دُکھ اور درد تو پھر وہاں وہ علم کسی کام کا نہیں۔ اسی طرح جیومیٹری کی ضرورت صرف اس شش جہات کی

کی دُنیا میں ہے جہاں پیمائش کی ضرورت ہے، جب تم اس دُنیا سے کُوچ کر جاتے ہو تو
ان چیزوں کو یہیں چھوڑ جاتے ہو اور اُس دُنیا میں اس کی ضرورت نہیں ہو تو پھر
عقل مند کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ ایسے علوم سے اتنا کچھ ہی استفادہ کرے
جس سے وہ اپنی حاجات کو پورا کر سکے۔ اس کے برعکس ایسا علم جو کبھی اس سے جُدا نہ ہو
اور جہاں کہیں جائے وہ علم اُس کے ساتھ ہو؛ اس علم کے حصول کے لیے ہر ممکن سعی و
کوشش کرے۔ اس علم کی دو قسمیں ہیں، ذاتِ باری کا علم اور اپنے آخرت کے وطن
اور اُس کے مقامات کا علم تاکہ وہ ان مقامات کو اسی طرح طے کر سکے جس طرح کہ وہ
اپنے گھر کے راستے کو طے کرتا ہے اور کسی امر کا انکار نہ کرے، کیونکہ اس صورت میں وہ
عارفوں میں ہوگا نہ کہ ناظرین میں سے؛ لہٰذا پھر یہ بھی عین مناسب ہے کہ دانشمند
اپنی ریاضت، جدوجہد اور مشروط خلوت، ان دو قسموں کے علموں کے کشف پر
ساری توجہ اور ہمت مرکوز کر دے۔ میرا ارادہ تھا کہ میں خلوت اور اُس سے متعلق
تمام شرائط کا فکر کروں مگر وقت یعنی زمانہ اس امر میں مانع ہوا۔ وقت یا زمانے
سے میری مُراد علمائے سُوء ہیں جو خلوت کو جانتے ہی نہیں اور اُس کے سراسر
منکر ہیں۔ ان کی اپنی نمود و نمائش اور ان کی جاہ و جلال کی چاہ اُنھیں حق بات کو تسلیم
اور قبول کرنے سے روکتی ہے۔ تمھارے ہی بھائی بندوں اور پیروکاروں میں سے
ایک نے جسے تمھارے متعلق بڑا نیک گمان ہے اور مجھے اس پر پورا یقین اور اعتماد
ہے، یہ خبر دی کہ ایک دن اس نے تمھیں روتے ہوا دیکھا۔ جب اس نے اس کا سبب
پوچھا تو تم نے جواب دیا کہ گزشتہ تیس سال سے میں ایک مسئلہ پر خاص رائے رکھتا
تھا اُسے میں درست سمجھتا تھا لیکن اب بالکل اُس کے برعکس ظاہر ہوا ہے؛ لہٰذا میں
رو دیا کہ خدا نہ کرے کہ اُس کی طرح دوسرے عقائد بھی جو اس وقت میرے لیے
قابلِ قبول ہیں اور مجھے درست اور صحیح دکھائی دیتے ہیں وہ بھی کہیں غلط اور خلافِ توقع
نہ ہوں؛ لہٰذا اے بھائی یہ تو تیرا کہنا ہے، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بہت مشکل بات ہے
کہ کوئی آدمی عقل و فکر کی بنا پر آرام و سکون پا سکے اور پھر وہ بھی بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ

اور اُس کے جوہر کی شناخت کے سلسلہ میں پس اے بھائی تو کب تک اسی طرح اس بھنور میں پھنسے رہو گے۔ تم ریاضات و مجاہدات اور خلوتوں کے اُس طریقے کو جسے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلّم نے مشروع اور جائز قرار دیا ہے کیوں نہیں اپناتے تاکہ کسی مقام پر پہنچ سکو، اور وہاں فقط وہی پہنچا ہے جس کے متعلق خود خدائے بزرگ و برتر نے قرآن پاک میں فرمایا ہے "ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ پایا جس کو ہم نے، اپنی خاص رحمت دی تھی اور ہم نے اُس کو اپنے پاس سے ایک خاص علم سکھا دیا تھا۔[۵]

**شہاب الدّین ابو حفص عُمر بن محمّد سُہروردی شافعی** (۵۳۹-۶۳۲ھ) مشہور معروف عارف اور صوفیائے بغداد کے شیخ المشائخ تھے۔ سلسلہ سہروردیہ کے بانی مبانی اور شیخ اجل سعدی شیرازی کے مرشد تھے۔[۶] تصوّف میں کُتب "عوارف المعارف"، ایمانی نصیحتوں کا بچا کھچا حصّہ، اور یونانی عیوب و بُرائیوں (معمّوں) کا حل اور چیدہ چیدہ ہدایت یافتہ لوگوں اور اصحاب تقویٰ کے عقیدہ کے مؤلف ہیں۔[۷]

یہ مردِ کامل ابنِ عربی سے مِلا، اُن سے بات چیت بھی کی اور پھر اُس کی بہت تعریف و توصیف بھی کی، جیساکہ راویوں نے روایت کیا ہے کہ دونوں خدامست عارف اور کامل صوفی سال ۶۰۸ میں بغداد کے اندر ایک اور روایت کے مطابق مکّہ معظّمہ میں بھی ایک دوسرے سے ملے۔ باہم نشست ہوئی اور مختصر سی گفتگو کے بعد جُدا ہو گئے۔ جب سہروردی سے ابن عربی کے متعلق اُن کا نظریہ دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ ابن عربی حقائق کا اک سمندر ہے[۸]۔ اور ایک دوسری روایت کے مطابق اک بحر ناپیدا کنار ہے[۹] اور جب ابن عربی سے سہروردی کے متعلق پوچھا گیا تو ایک روایت کے مطابق اُس نے کہا کہ وہ ایک مرد صالح ہے[۱۰]، اور دوسری روایت کے مطابق کہ وہ اتباعِ سنّتِ رسُولؐ کا اک زندہ پیکر ہے۔[۱۱]

**ابو عبداللہ محبّ الدّین محمّد بن محمود شافعی** (۵۷۸-۶۴۳ھ) المعروف ابن نجار، قرآن پاک کے حافظ اور اپنے

وقت کے بہت بڑے محدّث تھے۔ ان کی تالیفات بہت زیادہ اور گراں بہا ہیں۔ خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد پر ایک طویل ضمیمہ لکھا ہے[۱۲] جو سولہ جلدوں سے بھی زیادہ ہے۔ ان کی دیگر عمدہ تالیفات میں سے، "تاریخ مدینہ" "اخبار المشتاق فی اخبار العشاق" "الکمال فی المعرفۃ الرجال" اور "مناقب الشافعی" کے نام لیے جا سکتے ہیں[۱۳] مختصر یہ کہ یہ نامور محدّث اور مورخ ابن عربی کے ہمعصر تھے۔ ان سے ملے بھی اور ان کے بلند مقام کی تعریف و توصیف بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ میں نے شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات کی اور ان کو اک عالم باکمال، مختلف علوم میں بحرِ بے کراں اور حقائق میں راسخ و پختہ کار پایا۔ ان کی کچھ تصنیفات بھی حاصل کیں۔ میں نے اُن کی تاریخ ولادت پیدائش کے متعلق پوچھا تو جواب دیا میں بروز سوموار بتاریخ سترہ ماہ رمضان المبارک سن ۵۰۶ میں مرسیہ کے شہر میں پیدا ہوا تھا[۱۴]

**ابوعبداللہ محمد بن سعید بن یحیی شافعی دُبیثی واسطی**[۱۵] (۶۳۷-۶۵۸) وہ قرآن شریف کے حافظ اور تاریخ اور حدیث میں اپنے زمانے کے آگاہ ترین علمائیں سے تھے۔[۱۶] وہ بھی ابن عربی سے ملے تھے۔ اُن کے متعلق لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربی بغداد میں آئے میں نے اُن سے ملاقات کی۔ میں نے ان کو ہر تعریف و توصیف سے بالاتر پایا۔ ان کی کچھ تصنیفات بھی حاصل کیں۔ انھوں نے خود مجھے بتایا کہ میں نے حدیث نبوی کو اشبیلیہ میں حافظ ابوبکر محمد بن خلف لخمی اور قرطبہ میں حافظ ابو القاسم لبشکوال سے سُنا[۱۷]

**سعد الدین محمد بن موید بن عبداللہ بن علی بن حمّویہ**[۱۸] (۵۸۷-۶۵۰) نجم الدین کبریٰ کے دوست اور پیروکار مشہور و معروف "سجنجل الارواح" کے مصنّف اور ان کے علاوہ شاعر اور اپنے زمانے کے بہت بڑے عارف تھے۔ وہ مدّتِ مدید تک دمشق میں کوہ قاسیون

کے دامن میں اقامت پذیر رہے۔[۲۰] ابن عربی سے اسی شہر میں ملاقات کی۔ جب لوٹ کر اپنے وطن خراسان میں پہنچے تو یار دوستوں اور پیرو کاروں نے ان سے پوچھا کہ ملک شام میں پیچھے کون سے عالم کو چھوڑ آئے تھے تو جواب دیا وہاں ایک بحر ناپیدا کنار کو چھوڑ آیا ہوں؛ یعنی محی الدین ابن عربی کو۔ ایک روایت کے مطابق جب اُن سے پوچھا گیا کہ تم نے محی الدین ابن عربی کو کیسا پایا تو انھوں نے جواب دیا اُنھیں میں نے علم و زہد و معرفت کا بحرِ ذخار[۲۱] اور دریائے ناپیدا کنار پایا۔ پھر کچھ اشعار کہے:

ہم نے چھوڑ دیئے بڑے بڑے سمندر

پس لوگ یہ کہاں جانتے ہیں کہ ہم کدھر کا رُخ کیے ہوئے ہیں یا ہم نے کس طرف توجہ کی ہوئی ہے۔[۲۲]

## محمّد بن عبداللہ بن ابی بکر قضاعی بلنسی[۲۳] المعروف ابن ابّار (۵۹۵-۶۵۸) ایک زبردست محدث،

فقیہ، ادیب، نامور مورّخ اور حافظِ قرآن تھے۔ عالمانِ مغرب کی تاریخ کے سلسلے میں کتاب "الحلۃ السیراء" اور اندلس کے علماء کے حالاتِ زندگی سے متعلق "المعجم فی التراجم" اور "التکملۃ لکتاب الصلۃ" کے مصنف ہیں۔[۲۴]

اپنی اس مؤخر الذکر کتاب میں ابن عربی کے احوال کا مختصر سا بیان دینے کے بعد لکھتے ہیں کہ علمِ تصوّف میں وہ ایک بلند مقام پر پہنچے اور اس علم کے متعلق بہت گراں بہا کتابیں تالیف کیں، عالموں اور عابدوں کی ایک بہت بڑی جماعت نے اُن سے ملاقات کی اور اُن کے مختصر کمالات سے استفادہ کیا۔[۲۵]

## عزیز الدین، عبدالعزیز بن عبدالسلام (۵۷۷ یا ۵۷۸ - ۶۶۰) اپنے دور میں

ان کی ذات جامع علوم و کمالات تھی؛ دمشق کے شہر کے خطیب اور مملکتِ مصر کے قاضی رہے۔[۲۶] باوجود اس کے کہ انھوں نے گاہے ابن عربی کی مذمت بھی کی، اور انھیں شیخ سوء، کذاب اور ہر قسم کی

شرمگاہوں کو حلال قرار دینے والا کہا پھر بھی ان کی مدح و توصیف میں بھی زبان کھولی
اور یارہا انھیں ولی و قطب تک کہا اور خوب سراہا[۲۷]۔ ایک روایت کے مطابق انھیں
غوث، قطب اور ہم عصروں میں جامع کمالات سمجھا[۲۸]۔ گمان غالب ہے کہ ان کی مذمت
محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر کی ہے، جیساکہ آگے چل کر اُن کا بیان آئے گا
کہ یافعی نے بھی محض شرع کے ظاہری تحفظ کی خاطر انھیں بُرا بھلا کہا ہے۔

**ابو یحییٰ یا ابو عبداللہ، زکریا بن محمود یا زکریا بن محمد بن محمود انصاری آلنسی** جن کے القاب جمال الدین
اور عماد الدین تھے۔ (۶۰۵ھ - ۶۸۲) وہ اثیر الدین ابہری کے شاگرد تھے[۲۹]۔ اپنے
دور کے قاضی القضاۃ اور اپنے زمانے کے نامور مؤرخ اور جغرافیہ دان ہوئے
ہیں۔ وہ کتاب "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات" اور ایک قابلِ تحسین کتاب
"آثار البلاد و اخبار العباد" کے مصنف تھے۔ انھیں سن ۶۳۰ میں دمشق میں ابنِ عربی
سے ملاقات کی توفیق حاصل ہوئی اور اپنی مؤخر الذکر کتاب میں شہر اشبیلیہ کا مختصر تعارف
کرانے کے بعد اس شہر کی آب و ہوا کی عمدگی، وہاں کے پانی کی شیرینی، سرزمین کی خوبی
اور ہر قسم کے پھلوں کی فراوانی، زمینی اور دریائی شکار کی کثرت اور دیگر ہر قسم کی
تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسی شہر سے شیخ امام، عالم اجل، فاضل یگانہ سلطان العارفین
محی الحق والدین ابو عبداللہ محمد بن علی حاتمی اندلسی رضی اللہ عنہ کو نسبت ہے۔
میں اُن سے سن ۶۳۰ میں دمشق میں ملا۔ وہ شیخ دوران، اور علوم شرعیہ اور حقیقیہ کے
متبحر عالم تھے۔ اپنے ہم عصروں کے پیشوا تھے۔ اپنے مقام و منزلت اور رفعت و علو
مکان میں لاثانی تھے۔ ان کی بڑی ہی مفید مطلب تالیفات و تصنیفات ہیں[۳۰]۔

**مجد الدین محمد بن یعقوب فیروز آبادی** (۷۲۷ - ۸۱۱) شیخ ابو اسحٰق شیرازی
کی نسل[۳۱] سے تھے۔ اپنے وقت کے
قاضی القضاۃ اور علامہ دہر تھے۔ قابل صد ستائش کتاب "القاموس المحیط"
کے علاوہ دیگر کئی نفیس اور عمدہ کتب کے مصنف ہیں[۳۲] جن میں اُنھوں نے

ابن عربی کی حمایت کی ہے۔ ان کے دفاع میں ابن الخیاط نامی[۳۳] کتاب ان کی تردید میں لکھی جس کا عنوان ہے " الاغتباط بمعالجۃ ابن الخیاط " ابن خیاط نے ابن عربی پر جو تہمتیں لگائیں اُن کی تردید کی، اور کھُل کر ابن عربی کی تعریف و توصیف کی۔ وہ انھیں ایک عظیم ولی اللہ، ایک صدیق کبیر، اک شیخ طریقت، محققین کا امام اور عارفانہ علوم کو نئی زندگی دینے والا قرار دیتے ہوئے احسن طریق سے تعارف کراتے ہیں اور اُن کے متعلق لکھتے ہیں کہ اُن کے دعووں نے آسمان کا سینہ شق کر دیا، ان کی برکتوں نے پورے کُرہ زمین کو بھر دیا، اور ان کی تصنیفات ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہیں۔ علوم شریعت اور حقیقت میں کوئی اُن کے پایہ کو نہیں پہنچا اور کسی شخص نے ان جیسی گراں بہا کتب تالیف نہیں کیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ ایسا ادیب، ایسا لائق دقائق فرہنگ نویس، زبردست اور گراں قدر مؤلف و مصنف، اس قدر وسیع و عمیق و معنی خیز تعریف و ستائش کے باوجود بھی اپنے آپ کو اُن کی مدح کا حق کما حقہٗ ادا کرنے سے قاصر سمجھتے ہیں اور ان کی اتنی مدح و ستائش کو بھی اِک کوشش ناکام تصور کرتے ہیں۔ اپنی تحریر کے آخر میں وہ کھُلے بندوں اعتراف اور اقرار کرتے ہیں کہ بے شک میں نے انھیں کا ذکر کیا ہے لیکن وہ یقیناً اس سے بڑھ کر ہیں، جیسا میں نے بیان ہے اور میرا غالب گمان یہ ہے کہ میں ان کو بیان کر ہی نہیں سکا۔[۳۴]

**ابوالحسن بن ابراہیم بن عبداللہ قاری بغدادی** (سال وفات ۸۲۱) اپنے دور کے بزرگوں، اور ہم عصر صوفیوں کے مرشدوں میں سے تھے۔ اُنھوں نے بھی ابن عربی کے مخالفین کے مقابلے میں ان کے دفاع کے لیے قلم اُٹھایا اور اُن کی جی بھر کر تعریف کی ہے۔ ابن عربی کے اور ان کے اوصاف و محاسن کی شرح میں کتاب لکھی اور اس کتاب کا نام " الدر الثمین مناقب شیخ محی الدین " رکھا۔ اس کتاب میں ایک مقام پر اُنھیں بلند پایہ شیخ، فراخ دل فاضل، علوم شرعی پہ حاوی، معارف حقیقی میں راسخ و

مستقل، یکتائے روزگار، ہم عصروں میں خوش بخت ترین انسان، عزیزان ہم عصران ہیں دلکش و دلپذیر شخصیت کے الفاظ سے یاد کیا ہوا ہے[۳۵] پھر ایک دوسرے مقام پر انھیں اسم اعظم، اکسیر ادوار و زمان کے ناموں سے پکارا ہے۔ پھر ذرا وضاحت کی گئی ہے کہ اسم اعظم سے مراد ذور مستجاب الدعوات ہونا ہے اور دین اسلام کا وہ احیا کرنے والا (خدا اس سے راضی و خوشنود ہو) ان کی دعائیں بہت جلد شرف قبولیت پاتی تھیں اور ماہرین فن کے نزدیک کیمیا کی حقیقت اشیاء کی ماہیت کو تبدیل کرنا ہے جس سے قلعی، چاندی اور تانبا قلب کے سونے میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس مردِ حق کے رشد و ہدایت سے کتنے ہی اراکین حیوانیت کی نجاست و ادنیٰ حیثیت سے انسانیت کے عمدہ مقام اور نفاست میں بدل گئے۔[۳۶]

**ابوالفتح، محمد بن مظفر الدین بن محمد** (سال وفات ۹۲۶ کے لگ بھگ) المعروف شیخ مکی دسویں صدی ہجری کے فلاسفہ اور سلطان سلیم اوّل عثمانی[۳۷] کے عہد کے بزرگان کرام میں سے تھے۔ ان کے اپنے ہی دعویٰ کے مطابق انھوں نے سینتیس سال تک محی الدین ابن عربی کے مبارک کام اور نیک انجام کام کی خدمت کی۔[۳۸] انھوں نے ابن عربی کے دفاع میں "الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی" نامی کتاب[۳۹] لکھی جس میں ان کے عرفان کی مشکلات کی تشریح و وضاحت اور ان کے معترضین کے اعتراضات کے جواب دے کر ان کا دفاع کیا ہے۔ اس راہ میں انھوں نے کبھی کبھار اپنے آپ کو مشکلات میں بھی ڈال لیا۔ ان کی مدح و ستائش میں بھی بہت مبالغہ سے کام لیا ہے، گویا اختیار کی باگ ڈور ہاتھ سے دے بیٹھے اور انھیں شیخ اکبر، گوگرد احمر، خاتم اصغر، نورِ درخشاں اور آخر میں دین مصطفیٰ کے اولیائے کرام کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء بھی کہتے ہیں کہ اہل معرفت کے نزدیک میری یہ منقبت تمام منقبتوں میں اعلیٰ و ارفع ہے۔[۴۰]

**ابوالمواہب، عبدالوہاب بن احمد بن علی انصاری شافعی** (سال وفات ۹۷۳)

المعروف شعرانی: جلال الدین سیوطی کے شاگرد تھے۔ حافظِ قرآن اور زاہد ہونے کے علاوہ مصر کے بہت بڑے صوفی تھے جو مسلمانوں کے چاروں مسالک کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ وہ دسویں صدی ہجری کی معروف ترین شخصیتوں میں سے تھے۔ اس دور کے علوم و معارف پہ بہت سی کتابیں لکھی ہیں، جن کی تعداد دو سو سے بھی زیادہ ہے[۴۱] شعرانی نے بھی اپنی تالیفات میں ابن عربی کی تعریف کی ہے اور ان کی حمایت کا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب "الطبقات الکبریٰ" میں انھیں ایک دقیق بین محقق اور عارفوں کا سرتاج لکھا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ تمام محققین اور اہل اللہ تمام علوم میں اُس کی بزرگی و فضیلت پہ متفق الرائے ہیں[۴۲]۔ اپنی کتاب "الیواقیت والجواھر" میں ان مخالفوں کے مدِمقابل آکر بڑی محنت و کاوش سے ان کا دفاع کیا ہے اور انھیں احکامِ دین کا پابند اور کتاب و سنّت کا مقیّد کہہ کر ان کا تعارف کرایا ہے اور لکھا ہے کہ وہ کتاب و سنّت کے پابند تھے اور وہ کہا کرتے تھے کہ وہ ہر شخص جس نے شریعت کی میزان کو اپنے ہاتھ سے ایک لمحے کے لیے بھی پھینک دیا، وہ ہلاک ہوگیا۔

اسی طرح مزید کہا کہ اہلِ کشف و شہود میں کسی کی تحریر کو ابن عربی کی تحریرات اور عبارات سے وسیع تر نہیں دیکھا۔ ابوطاہر مُزنی شاذلی کو قبول کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ وہ تمام باتیں جو ابن عربی کی کتابوں میں خلافِ شرع دکھائی دیتی ہیں یا زبردستی گھسیڑ دی گئی ہیں اور یا تاویل شدہ ہیں[۴۳]۔ اُنھوں نے "فتوحاتِ مکیہ" کو پہلے "لواقع الانوار القدسیہ المنتقاۃ من الفتوحات" کے عنوان سے مختصر کیا، اور اُس میں سے "الکبریت الاحمر فی بیان علوم شیخ الاکبر" نامی کتاب کی شکل میں اُس میں سے انتخاب کیا[۴۴] جیسے کہ ہم ابھی ابھی اُو پر اشارہ کر چکے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ فتوحاتِ مکیہ سمیت ابن عربی کی جملہ کتب میں جو کچھ شریعت کے ظاہر اور جمہور علماء کے اقوال کے خلاف نظر آتا ہے، وہ زبردستی گھسیڑ دیا گیا ہے اور پھر اپنے دعوے کی مزید تائید کے لیے لکھتے ہیں کہ ابوطاہر

مغربی نزیل مکہ نے مجھے "فتوحات مکیہ" کا ایک نسخہ دکھایا جس کا اُس نے شیخ محی الدین اکبر ابن عربی کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے قلمی نسخہ کے ساتھ قونیہ میں مقابلہ کیا تھا۔ مجھے اس میں ایسی کوئی چیز نظر نہ آئی جس پہ "فتوحات مکیہ" مختصر کرتے وقت وہ رُک گیا ہو یا اُس نے حذف کر دیا ہو[۴۵]۔

پیچھے بھی ذکر آچکا ہے کہ اُنھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجودی ہونے کی نفی کی ہے۔ اور اُن کی کئی باتوں کی ایسی تعبیر کی ہے جو وحدت الشہود کے موافق و مطابق ہے، کیونکہ اُن کے اپنے خیالات کے مطابق وحدت الوجود کا نظریہ یا عقیدہ سراسر کفر و الحاد اور دین مبین اسلام کے خلاف تھا[۴۶]۔ مذکورہ بالا علما، جن کے نام اُوپر گنوائے گئے ہیں، سبھی نے ابن عربی کی تعریف و توصیف کی ہے اور وہ اہل سنّت والجماعت کے علمائے تھے، اور چونکہ ابن عربی کی شہرت کا چرچا ایران میں بھی پھیلا جو شیعان اسلام کا مرکز تھا؛ لہٰذا توقع سے بڑھ کر شیعہ علما، کی توجّہ کا مرکز بنا۔ اگرچہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے بھی اہل سنّت کے بعض گروہوں کی طرح ان کے عقاید کو پسند نہ کیا، کیونکہ اُنھیں بظاہر دین اور مذہب کے خلاف پایا، لیکن اس کے برعکس ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے اُن کے عقیدے کے صحیح ہونے کا اعتراف کیا، اور اُن کے مقام کی تقدیس اور پارسائی کی تعریف کی۔ حاصل کلام یہ کہ بے دھڑک ان کی مدح و ستائش کے گیت گائے۔ اس گروہ میں مندرجہ ذیل اشخاص شامل ہیں:-

**سید شہید قاضی نور اللہ شوستری** (۹۵۶-۱۰۱۹) جو ایران کے امامیہ شیعوں کے فقہا، ماہرین علم کلام، مفسّرون اور ادیبوں میں بلند مقام رکھتے تھے۔ دوسرے عظیم مسلمان علما، کی طرح اُنھوں نے اپنے دَور کے مختلف علوم و معارف از قبیل فقہ، علم کلام، تفسیر، ادبیات اور ریاضیات کے متعلق فارسی اور عربی میں کتب اور رسالہ جات لکھے ہیں اور کبھی کبھار اشعار بھی کہے۔ ان کی لکھی ہوئی کتابوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو ایک سو چالیس سے بھی

آگے ہے۔ انہی میں ان کی مندرجہ ذیل تالیفات بھی شامل ہیں۔ شیخ طوسی کی "تہذیب الاحکام" پہ حواشی بنام "احقاق الحق" قرآن مجید کی ایک تفسیر، جیومیٹری میں تحریر، اقلیدس پہ حواشی اور آخر میں "مجالس المومنین"[۱۴۷]۔ اس آخری کتاب میں اُنھوں نے ابن عربی کی حمایت کی ہے۔ ان کے معترضین کے اعتراضات اور اُن کی تنقیدات کے جوابات دیئے ہیں اور کبھی کبھار تو خاصا جوکھم اُٹھایا ہے[۱۴۸]۔ علاؤ الدولہ سمنانی کی تنقید اور اس مثال کو اگر کوئی یہ کہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل وجودِ شیخ ہی ہے تو اس پہ غیظ و غضب کا اظہار کریں گے اور اس کو ہرگز نہیں کریں گے[۱۴۹]۔ اس ناشائستہ تحریر کو قاضی نور اللہ نے بڑی حقارت کی نظر سے دیکھا اور اُسے خود اس کے فضلہ سے لتھڑا ہوا سمجھا اور لکھا ہے کہ ارباب توحید کی نظروں میں جن کے زمرے میں محی الدین بھی شامل ہیں، کو حق تعالیٰ کے ساتھ ربط یا رفاقت اس نوعیت کی نہیں جیسے ایک جسم کو دوسرے جسم سے ہوتی ہے کہ جس سے یہ خرابی پیدا ہو بلکہ اُس کی نوعیت تو وجود اور ماہیت کی رفاقت جیسی ہے اور ماہیات میں نہ تو آلودگی کا امکان ہے نہ ہی کثافت کا۔ اُنھوں نے فقط ابن عربی کا دفاع ہی نہیں کیا بلکہ آخر کار اُن کی مدح و ستائش بھی کی ہے۔ ان کے خاندان کی علم و فضل اور جود و سخا کے سلسلہ میں تعریف کی ہے اور خود ان کو توحید پرستوں میں یکتا و لاثانی قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ وہ اس جہان کی پست بندشوں اور بندھنوں سے آزاد اور کشف و شہود کا ملیت کی بلندیوں پر فائز تھے[۱۵۰]۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان کو شیعہ ثابت کرنے کے لیے بھی قاضی نور اللہ نے بہت ہاتھ پاؤں مارے اور اس میں خاصی زحمت اور مشقت اُٹھائی[۱۵۱]۔

**ابو الفضائل محمد بن حسین عاملی** (۹۵۳ - ۱۰۳۰) المعروف شیخ بہائی ایک عالم عالی مقام، ادیب، شاعر، عارف، فقیہ، ریاضی دان اور مہندس تھے۔ آخر میں اصفہان کے شیخ الاسلام بھی بنے۔ ان کی بہت سی گراں بہا تالیفات بھی ہیں اور خود ان کا اپنا وجود انس کے لیے غنیمت تھا۔ وہ

عجوبۂ روزگار اور نادرۂ نسلِ انسانی تھے۔ انھوں نے ابن عربی کی بہت تعظیم و تکریم کی ہے اور اپنی کتابوں میں ان کا نام بڑے ادب و احترام کے ساتھ لیا ہے، جیسا کہ اپنی "اربعین" نامی کتاب میں آیۂ وضو[۵۲] کے بارے میں بحث کے دوران ان کے قول کو نقل کرتے ہوئے وہاں شیخ اجل، جمال العارفین، دین و ملّت کا احیا۔ کنندہ جیسے عنوانات سے اُن کی عزّت افزائی کی ہے[۵۳] پھر اسی کتاب میں جہاں حضرت امام مہدی کے ظہور کے بارے میں گفتگو کی ہے وہاں ابن عربی کو شیخ عارف کامل کہا ہے اور "فتوحاتِ مکیّہ" سے اُس کے اقوال کو بڑی تحسین و آفرین اور تمجید و تجلیل کے ساتھ جلی حروف میں لکھا ہے[۵۴] جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ابن عربی کو شیعہ ثابت کرنے پر بھی اصرار کیا ہے[۵۵]۔ اِس کے علاوہ "رسالہ وحدت الوجودیہ"[۵۶] جس میں ابن عربی کا نام لیے بغیر ان کے مزاج و مذاق کے مطابق وحدت الوجود یہ پہ بحث کی ہے۔ ان کے دفاع میں ڈٹ گئے ہیں اور ان پر کیے جانے والے اعتراضات کے جواب دیئے ہیں۔

**محمّد بن ابراہیم قوامی سبزازی الملقّب صدرالدین و صدرالمتألّہین** (۹۷۹ - ۱۰۵۰ کے لگ بھگ) ایران

کے دانا ترین شیعہ بزرگ، فلسفۂ الٰہیات کے پہلے مدرس اور یونانی و اسلامی فلسفہ کے آخری وارث تھے۔ اپنی عظیم کتاب "اسفار" میں ابن عربی کی عبارات کو بڑی تحسین اور ادب و احترام سے شامل کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے کشف و نظر کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے افکار و عقاید کو قبول کرتے ہیں۔ اُن کے عرفانی مقام کی تعریف کرتے ہیں اور ان کو شیخ العارف المتألّہ[۵۷]، المعارف المحقق[۵۸]، الشیخ الجلیل[۵۹]، المکاشفین[۶۰] اور اسی قسم کے دیگر شاندار عنوانات اور القابات سے یاد کرتے ہیں؛ اور ان کی تعریف و توصیف اور مدح و ستائش کے گیت گاتے ہیں۔

**محمّد بن علی بن عبدالوہّاب شریف دیلمی لاہیجی**[۶۱] (کہیں ۱۰۷۵ کے لگ بھگ ؟ —) المعروف قطب الدین اشکوری

میر محمد باقر داماد کے شاگرد اور گیارہویں صدی میں ایک بہت بڑے شیعہ فلاسفر تھے۔ "ثمرۃ الفوائد"، "عالم مثال"، "محبوب القلوب" نامی کتابوں کے مصنف تھے۔ اس آخری کتاب میں ابن عربی کی بڑے عمدہ پیرائے میں تعریف و توصیف کرتے ہیں؛ حتیٰ کہ ان کو موحدین میں یکتا اور احیائے دین کے سلسلہ میں نادرۂ روزگار لکھتے ہیں۔ جو دنیوی علائق و قیود کی پستیوں سے کشف و شہود اور کاملیت کی بلندیوں تک جا پہنچے[۶۲] اور وحدت الوجود کے قائل ہوئے قصہ مختصر یہ کہ انھوں نے ابن عربی کی احسن طریق سے حمایت کی ہے، اُن کے نقادوں کی تنقیدات کا جواب دیا ہے اور ایک لمبی چوڑی بحث اور گفتگو کے بعد ان سے نظریۂ وحدت الوجود پر توجہ دیتے ہوئے یوں لکھا ہے کہ توحید پرست شیخ کا مخلص کلام گویا وحدت الوجود پہ قیاس یا رائے ہے نہ کہ وحدتِ موجود پر، کیونکہ وجود کے تین اعتبارات ہیں۔ ایک اعتبار بشرط شئے، جو وجودِ مقید ہے، دوسری بشرط لا شئے جو وجودِ عام ہے، تیسری غیر مشروط جو وجودِ مطلق ہے۔ اور شیخ قدس سرہٗ نے جو ذات باری تعالیٰ کے وجود کے متعلق کہا ہے وہ آخری معنوں میں ہے؛ یعنی حقیقت وجود، کیونکہ عین ذات پاک تو واجب الوجود ہے، وہ نہ کُلّی ہے نہ جزوی؛ نہ عام ہے نہ خاص بلکہ تمام قیود سے آزاد؛ یہاں تک قید اطلاق سے بھی معرّا اور مبرّا ہے؛ کیونکہ اُس قیاسی تمثیل یا استدلال، جیسے علوم معقول کے ماہرین کلی طبیعی کہتے ہیں[۶۳]

**ابو احمد، محمد بن عبد النبی بن الصانع** (۱۱۷۸ — ۱۲۳۲) محدّث نیشاپوری المعروف میرزا محمد اخباری جنھیں عرف عام میں لوگ عالم اخباری کہتے تھے[۶۴] وہ حدیث رجال اور تفسیر کے سلسلہ میں متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ باوجود اس کے کہ انھوں نے صوفیا کی تردید میں "نفثۃ الصدور فی رد الصوفیۃ[۶۵]" نامی ایک رسالہ بھی لکھا، پھر بھی ابن عربی کی تعریف اور حمایت کی ہے، انھیں عارفوں کے اکابرین میں گنا اور صاحب کشف و کرامات کہا ہے، ان کی تالیفات کی کثرت، اُن کی معلومات کی وسعت اور علم حروف میں ان کی

خصوصی مہارت و گرفت پر اس کی بہت تعریف کی ہے[۶۶] اور اُن پر لگائے جانے والی تہمتوں کی تردید کی ہے، اور آخر کار انھیں بارہ امامی شیعوں کے مذہب و مسلک کا پیروکار گردانا ہے۔ جہاں تک ان کی تصنیفات و تالیفات کا عوام الناس کے مذہب اور اہل سنّت والجماعت کے مطابق ہونے کا سوال ہے وہ انھیں معذور سمجھتے ہیں، اس لیے کہ اُنھوں نے بڑی سختی کے دنوں میں زندگی بسر کی ہے[۶۷] یعنی کہ تقیّہ کیے رہے، اس لیے کہ اپنے عقاید کا جو امامیہ شیعہ کے عقاید تھے، کھُل کر اظہار نہ کر سکے۔

**سیّد صالح موسوی خلخالی** (سال وفات ۱۳۰۶ ق) وہ میرزا ابوالحسن جلوہ اصفہانی کے شاگرد تھے[۶۸] تہران کے مدرسۂ دوست علی خاں نظام الدولہ میں علم کلام، فلسفہ اور فقہ و اُصول کا درس دیتے تھے[۶۹] شیخ انصاری کی مشہور و معروف کتاب "فوائد الاصول" کا عربی سے فارسی ترجمہ انھی نے کیا[۷۰] نیز بارہ اماموں کے مناقب کی کتاب کا جو ابن عربی سے منسوب ہے فارسی میں ترجمہ کیا۔ اس شرح کے دیباچے میں ابن عربی اور ان کے آباؤ اجداد کے نام کنیت اور لقب سبھی کچھ لکھا ہے۔ انھیں عجوبۂ روزگار، نادرۂ دہر، معانی کا خلّاق اور اہل کشف و شہود کا سرتاج کہا ہے جو ظاہری اور باطنی کمالات کے اُس عروج و بلندی تک پہنچے جو انسانی عقل و گمان کے احاطے سے باہر ہے اور عالم شہود کے عجائبات کی ہر سیر میں ایک ایسے مقام پر پہنچے کہ جس کے بارے میں سوائے اِس کے اور کچھ کہنا مناسب نہیں کہ وہ ایک طریقہ عقل کے طریقہ سے وراء ہے۔ رکھتے ہیں کہ فقر و فنا جنت کے لباس میں ملبوس ہو کر اپنے صبر و ریاضت کی قوت کے بل بوتے پر علائق دنیوی کے نقاب کو یوں اُتار پھینکا تھا کہ کشف و شہود کی اُس روحانی دنیا سے اس مادّی دُنیا کو پھر سے لَوٹنے کی قطعاً تمنّا نہ رہی۔ معرفت کی نادر عبارات کی تشریح میں اُن کو اس حد تک مہارت تھی کہ مشائخ طریقت میں سے کوئی شیخ الاعظم بھی اِس نسیج معرفت کے تار و پود کو اس حسن و عمدگی سے نہ بُن سکا۔ علم و فضل کے میدان

میں وہ ایسے یکتائے روزگار تھے کہ دوست و دشمن سبھی ان کے علم و فضل کی مدح و ستائش میں یکساں طور پر رطب اللسان ہیں اور معرفت کے وسیع میدان میں اُن کی حیثیت ایسی مسلّمہ ہے کہ دوست اور دشمن سبھی ان کی عبارات کی روانی کے اعتراف سے سرشار ہیں۔ جو لوگ اُن سے عقیدت کا دعویٰ رکھتے ہیں، وہ اس کی یوں مدح و ستائش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کو سوائے حیرت و تحیّر کے اور کچھ ہاتھ نہیں آتا اور جو لوگ ان پہ باطل عقیدہ رکھنے کی تہمت لگاتے ہیں وہ اپنے دامن کو اس غلط الزام تراشی اور گمراہی کی آلائش سے داغ دار کرتے ہیں مگر پھر بھی علم و فضل میں ان کے مقام عظمت کو گھٹا نہیں سکتے۔[۱]

**تحقیق اور قطعی فیصلہ** مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان مذکورہ بالا اقوال و عقاید کے متعلق ذرا چھان بین کرلیں اور ابن عربی کے دیگر مداحوں کو نظر انداز کردیں، ورنہ بات بہت طول پکڑ جائے گی۔ یہ گروہ جو ابن عربی کے عرفانی مقام، ان کے علم و فضل کی وسعت، اس کی بصیرت کی قدرت اور ان کی معلومات اور تالیفات کی کثرت پہ ان کی تعریف کرتا ہے اور انھیں عارفوں میں فاضل ترین شمار کرتا اور اُن کے لیے ایسے عنوانات القابات استعمال کرتا ہے جو ان کے علم و عرفان کے بلند مرتبہ پہ دلالت کرتے ہیں۔ ان لوگوں پہ نہ صرف یہ کہ کوئی اعتراض نہیں بلکہ اُن کا عقیدہ صحیح اور ان کی باتیں سچائی اور راستی پر مبنی ہیں۔ ہم پیچھے ان کے علم و فضل کا کئی بار ذکر کرچکے ہیں۔ ان کی معلومات کی وسعت اور تالیفات کی کثرت پہ ان کی تعریف توصیف کرچکے ہیں اور آئندہ بھی ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کے شدید ترین مخالف اور سرسخت دشمن بھی ان کے علم و فضل کے مقام کو بلندی اور برتری کے معترف ہیں۔ جہاں تک اس گروہ میں سے ان لوگوں کا تعلق ہے، ان کو قطعی طور پر کتاب و سنت کا پابند و مقید بتاتے ہیں اور اسے متشرّع اور متدیّن مسلمان لکھتے ہیں۔ اگر اُن کا ان الفاظ و کلمات سے وہی مطلب ہے جو عام طور پہ فوراً ذہن میں آتا ہے تو پھر سوچنے اور غور کرنے کا مقام ہے، کیونکہ اس کے خلاف گمان دنیا میں

بھی جائز نہ ہے کیونکہ شمس تبریزی[۷۲] جیسے عارف سے جو ان کے دوست اور ہم نشین بھی تھے، یہ بات منقول ہے کہ وہ سنت رسولؐ کے پورے مقلد نہیں تھے۔ اور شرعی احکام کو بھی ملحوظ خاطر نہ رکھتے تھے۔ اور پھر جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ان کے ہمعصر فقہا نے ان پہ کفر کے فتوے بھی لگائے تھے اور مشہور ہے کہ کچھ نہ کچھ ہو تو لوگ باتیں بناتے یا بڑھاتے ہیں۔ ان سب باتوں کے علاوہ ان کے بعض افکار اور عقاید اور کبھی کبھار اس کے کردار اور گفتار کے کچھ حصے شریعت کے ظاہر سے مطابقت و موافقت نہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے لیے ہمیں بہت لمبی چوڑی تاویلوں کے قائل ہونا پڑے گا۔

اس تمام کا خلاصہ یہ کہ ہم بارہا اشارہ کر بھی چکے ہیں کہ وہ ایک وحدت الوجودی صوفی تھے جنھوں نے دیگر مذاہب اور دینوی کی وحدت پہ بھی اظہار خیال کیا۔ وہ ایسے عابد، متشرع اور کتاب وسنت کے پابند نہ تھے جو ہو بہو ظاہر شریعت کو ملحوظ خاطر رکھتے یا ان کے خلاف کوئی بات نہ کرتے لیکن اس کے باوجود وہ ایسے بھی نہ تھے جیسا کہ اُن کے مخالفین کہتے ہیں کہ وہ ملحد تھے، آسمانی کتابوں، شریعتوں اور دینوی کا منکر تھے، جن میں اسلام کا دین مبین بھی شامل ہے۔ اس سلسلہ میں مزید تحقیق اور چھان بین کے دوران ہم اُن کے بدگو اور لعنت ملامت کرنے والوں کی باتوں کا ذرا مفصل جائزہ لیں گے، لیکن جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعض لوگ ان کی ولایت کے قطعی طور پر قائل تھے جیسا کہ وہ خود اپنے (ان) مقام کا قائل تھے، وہ اُنھیں اولیاء اللہ میں سے شمار کرتے ہیں، بالکل اسی طرح جیسے کہ وہ خود اپنے آپ کو ولی اللہ شمار کرتے تھے۔ (۲۱) میں کوئی مبالغہ نہ یار کا وٹ نظر نہیں آئی، کیونکہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی اور ان کے متقدین بلکہ صوفیاء کا گروہ بالعموم دو قسم کی ولایت کے قائل تھے۔ ایک ولایت عامہ، جو ہر مومن کی رسائی میں ہے اور اُس کا مطلب ہے قرب خداوندی؛ دوسری خاص ولایت جو عارفوں اور سالکوں کا خاصہ ہے اور وہ عبارت ہے بندے کے فنا فی اللہ ہو جانے اور حضور حق پر اس کے قیام سے۔ اب اس مذکورہ بالا معانی پہ توجہ مرکوز کی جائے تو ابن عربی کے لیے ولی ہونے کا قائل ہونا پڑے گا۔ ان کو ہم

ولی کہہ سکتے ہیں کہ عظیم اولیاء اللہ میں ان کا شمار کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ جیساکہ ہم بارہا یہ کہہ چکے ہیں کہ دوست، دشمن بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سیر و سلوک اور علم و عرفان میں وہ بہت بلند اور ارجمند مقام کا حامل تھے مگر سعد الدین حموی اور سید حیدر آملی کا یہ کہنا کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی کے لیے جائز نہیں[۴۳]۔ ان کی یہ بات دلیل سے عاری معلوم ہوتی ہے؛ کیونکہ جہاں تک میری معلومات ہیں نہ صرف یہ کہ بارہ اماموں کے علاوہ اس لفظِ ولی کے کسی دوسرے پہ اطلاق کے بارے میں نہ تو شارعِ اسلام اور نہ ہی خود ان بزرگواروں کی طرف سے کوئی ممانعت یا رکاوٹ بتائی گئی ہے بلکہ اس کے برعکس کتاب و سنّت اور فرہنگِ اسلامی میں کتنے ہی مواقع پر یہ لفظ "ولی" یا ولایت بہت سے دیگر حضرات کے بارے میں بھی مستعمل ہوا ہے۔

## سرزنش کرنے والے: تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام المعروف ابن تیمیہ۔ (۷۲۸ - ۶۶۱)

امام حنبل کے مسلک سے تعلق رکھنے والے مشہور فقیہہ تھے جنہیں اُن کے پیروکار شیخ الاسلام کہتے تھے[۴۴]۔ یہ شیخ الاسلام دُنیائے اسلام میں ابن عربی کے مشہور ترین ناقد ہیں۔ اپنی کتب و رسالت میں بارہا ان کی مذمّت و ملامت کی۔ ان کو خود گمراہ اور دوسروں کو گمراہ کرنے والا کہا اور آخر کار ان پہ کفر کا فتویٰ لگایا؛ حتیٰ کہ ان کو یہودیوں، عیسائیوں اور بُت پرستوں سے بڑھ کر کافر قرار دیا۔ ان کی باتوں پر بھی بڑی شدّت سے تنقید کی اور صاف لکھا ہے کہ ابن عربی کے کلام کا ظاہر و باطن ہر دو کفر و زندقہ اور اس کا باطن اس کے ظاہر سے بدتر ہے[۴۵]۔ آخر ابن عربی کے اس قول کو جس میں وہ کہتے ہیں کہ "وجود اعیان نفسِ وجودِ حق و عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے"؛ اِک کھلا کفر قرار دیا ہے۔ اور اسے فرعونیوں اور قرامطیوں کے قول کے برابر سمجھا ہے جو ابن تیمیہ کے خیال کے مطابق صانع کے وجود سے منکر ہیں[۴۶]۔ اور ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی تردید میں "الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم" نامی کتاب لکھی۔

ابن تیمیہ کی زیادہ توجّہ ابن عربی کے وحدت الوجود پہ ہے لیکن اس کے باوجود بھی

وہ اُن کے وحدتِ وجود کو صدرالدین قونوی[۷۸] اور عفیف تلمسانی[۷۹] کے وحدت وجود سے بہتر سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ابن عربی نے ان کے برعکس مطلق و معین، ثبوت اور وجود اور ظاہر و مظاہر کے درمیان فرق روا رکھا ہے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور احکام شریعت کو قبول کیا ہے؛ لہٰذا تمام وحدت الوجودیوں کی نسبت اسلام سے نزدیک تر رہی ہیں۔[۸۰]

**احمد بن محمد بیابانکی** (۶۵۹-۷۳۶) الملقب رکن الدین کنیت ابوالمکارم اور المعروف بہ علاؤ الدولہ سمنانی۔ اسلامی ایران کے بزرگ ترین عارفوں اور سالکوں میں سے تھے اور سیر و سلوک کے سلسلہ میں فارسی اور عربی زبانوں میں نہایت گرانقدر تالیفات کیں جیسا کہ "آداب الخلوۃ"، "بیان الاحسان"، "لاھل العرفان"، "قواعد العقائد" اور عروۃ لاھل خلوۃ و جلوہ" وغیرہم[۸۱]۔ اُنھوں نے ابن عربی کی فتوحات مکیہ پر بھی حاشیہ آرائی کی۔ اس مشہور و معروف عارف نے باوجودیکہ ابن عربی کی بڑی تعظیم و تکریم کی، ان کے ولی ہونے کا اعتراف کیا اور علم و فضل میں انھیں ایک عالی پایہ فاضل سمجھا، پھر بھی اُن کے نظریۂ وحدت الوجود کو قبول نہیں کیا۔ اُن کی اس بات کو جس میں اُنھوں نے حق کو وجود مطلق سمجھا، ناجائز کہا اور "فتوحات مکیہ" پر لکھے ہوئے حواشی میں مختلف جگہوں پر اُن کے اس عقیدے اور نظریئے پر سخت نکتہ چینی کی ہے۔ انہی میں سے ایک مقام پر جہاں "فتوحات مکیہ" میں ابن عربی لکھتے ہیں کہ بے شک جو وجود ہے وہ ہر تعریف سے متصف کیا تو وہ حق ہے۔ علاؤ الدولہ حاشیہ میں رقم طراز ہیں: "بے شک وجود حق سے مراد حق تعالیٰ ہے نہ کہ وجود مطلق یا مقید جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔"

"فتوحات مکیہ" میں جہاں ابن عربی نے لکھا ہے:- "سبحان من اظہر الاشیاء کلھا وھو عینھا" "پاک ہے وہ جس نے تمام اشیاء کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین ہے"۔ اس کی وجہ سے علاؤ الدولہ نے حاشیہ میں اُن کو بہت بُرا بھلا کہا ہے اور اُسے بہت ناجائز بات لکھا ہے اور چاہا ہے کہ ابن عربی اپنی اس بات پہ

توبہ استغفار کرلیں تاکہ خوفناک ہلاکت کے گڑھے سے نجات پاسکیں۔ اسی طرح ایک دوسری جگہ "فتوحات" میں جو یہ لکھا ہے کہ "نفس امر یہ ہے کہ نہیں ہے کچھ بھی سوائے وجودِ حق کے۔" علاؤالدولہ حاشیہ میں لکھتے ہیں: "ہاں لیکن اُس کے وجود کا فیض اُس کے جود وسخا کا مظہر اور تمثّل ہے۔ پس فیض کا وجود مطلق ہے اور مظاہر کا وجود مقید ہے اور فیض رساں کا وجود حق ہے۔ ایک اور مقام پر "فتوحات" میں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "حق جو ہے وہ اُس کے وجود کے سوا کچھ نہیں"۔ علاؤالدولہ حاشیہ میں لکھتے ہیں: "اللہ کی ذات وجودِ حق ہے اور اس کا فعل وجودِ مطلق ہے اور اس کے اثر کا وجود مقید ہے" مگر جہاں "فتوحاتِ مکیہ" میں ابن عربی نے یہ لکھا ہے کہ "حق ہر چیز کی عین ہے، ظاہراً لیکن ذات کے اعتبار سے وہ کسی چیز کا عین نہیں بلکہ وہ وُہ ہے اور اشیاء اشیاء ہیں"۔ علاؤالدولہ نے ان کی بات کو درست مانا اور پسند کیا ہے، لہٰذا حاشیہ میں لکھا ہے: "کیوں نہیں تُو نے ٹھیک نکتہ پالیا، پس اسی قول پہ ثابت قدم رہ"[۸۲] کیونکہ مندرجہ بالا عبارت میں، جیسا کہ دکھائی دیتا ہے، اس سلسلہ میں صریح ہے کہ خدا عینِ ذاتِ اشیاءٗ نہیں ہے اور باوجود اس کے کہ وہ اشیاء میں جلوہ گر اور ظاہر ہے۔ پھر بھی حقیقت یہی ہے کہ خدا خدا ہی ہے اور اشیاء اشیاء ہی ہیں اور یہ وہی معانی ہیں جس کے علاؤالدولہ بھی حامی ہیں، جیسا کہ پہلے بھی تحقیق ہو چکی ہے۔ ابن عربی کا بھی ان تمام عبارات میں، جو وحدت الوجود پہ دلالت کرتی ہیں، یہی مقصد ہے نہ کہ خداوند تعالیٰ کی وحدتِ مطلق کا اشیاءٗ کے ساتھ۔ جیسا کہ علاؤالدولہ سمیت اُن کے سبھی مخالفوں نے سمجھا ہے۔ مولانا عبدالرحمٰن جامی نے اپنی کتاب "نفحات الانس" میں شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی کے حالات کی شرح میں انھیں ابنِ عربی کا مقلّد اور تشریح کنندہ لکھا ہے کہ وہ شیخ رکن الدین، علاؤالدین سمنانی کے ہم عصر تھے۔ ان کے درمیان مسئلہٗ وحدت الوجود یہ باہم اختلاف تھا۔ ایک دوسرے سے بحث مباحثے بھی ہوئے اور اس سلسلہ میں دونوں میں خط و کتابت بھی ہوئی۔ امیر اقبال سیتانی[۸۳] سلطانیہ کے سفر میں شیخ کمال الدین عبدالرزاق کے ہمراہ تھا۔ اُس نے ان سے اس کے معنی

پوچھے۔ اسی سلسلے میں غلو کی حد تک دیکھ کر امیر اقبال سیستانی سے پوچھا کہ آپ کے شیخ (مرشد) کا محی الدین اکبر ابن عربی کے مقام اور اُس کی باتوں کے متعلق کیا عقیدہ ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ وہ اُن کو علم و فضل میں ایک عالی مرتبہ سمجھتے تھے، لیکن یہ بھی فرماتے تھے کہ انھوں نے حق کو وجود مطلق کہہ کر سخت غلطی کی۔ اس بات کو سخت ناپسند کرتے تھے، اُس نے کہا کہ ان کے تمام علم و فضل کی اصل تو یہی بات ہے۔ اس سے بہتر ان کے ہاں اور کوئی بات نہیں۔ حیرانی کی بات ہے کہ تمھارے مُرشد اسی سے انکار کرتے ہیں۔ سارے انبیاء اور اولیاء تو اسی مذہب پر تھے۔ امیر اقبال نے یہ بات شیخ کو لکھ بھیجی۔ شیخ علاؤ الدولہ نے جواب میں لکھا کہ تمام اقوام و ملل و مذاہب میں کسی نے ایسی گستاخانہ بات نہیں لکھی اور اگر ذرا خوب چھان پھٹک سے گہری نظر سے دیکھو تو نیچریوں اور دہریوں کے مذہب اس عقیدہ سے بدرجہا بہتر ہیں اور پھر اس نظریئے کی تردید اور اُسے جھٹلانے کے لیے بہت کچھ لکھا۔ جب یہ خبر کمال الدین عبدالرزاق کو ملی تو انھوں نے شیخ رکن الدین علاؤ الدولہ کو ایک مکتوب لکھا اور شیخ کمال الدین نے اُس کا جواب لکھا[۸۴] چونکہ ان دو بزرگوں کی باہمی خط و کتابت عرفانی نوعیت کے گہرے نکات کی حامل ہے اور اُن کی باہمی بحث کا موضوع بھی وحدت الوجود کا بیان، اُس پر تنقید اور اُس کے جواب پر مشتمل ہے؛ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل عبارات کا کچھ حصہ عبدالرحمٰن جامی کی روایات کے مقابل میں لکھ دیا جائے تاکہ اُن سے پورا استفادہ بھی کیا جا سکے اور ابن عربی اور علاؤ الدولہ کے درمیان والی آویزش کے صحیح حل و تصفیہ کے لیے بھی زمین ہموار ہو جاتے۔

عبدالرزاق کاشی کا یہ خط ملاحظہ ہو: "آپ جو عظیم مولانا، شیخ الاسلام اصناع شریعت کے محافظ، ارباب طریقت کے پیشوا، بزرگی کے خیموں کے مقیم، پردۂ جمال سے آگاہ و واقف، حق اور دین کو دوبالا کرنے والے، اسلام اور اسلامیوں کے غوث الاعظم ہیں۔ خدا کرے کہ تائید آسمانی، توفیق ربانی اور انوار ایزدی آپ کے روشن ظاہر اور

منور باطن کے ہمیشہ شامل حال رہے اور تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ کے مدارج میں
آپ کے درجات ہمیشہ ترقی پذیر اور مائل بہ اوج رہیں۔ مخلصانہ دُعاؤں اور
رسمی سلام مسنونہ کے بعد عرض ہے کہ اس فقیر نے کبھی آپ کا نام تعظیم و تکریم
کے بغیر نہیں لیا۔ لیکن جب میں نے 'عُروہ' نامی کتاب پڑھی۔ اس میں میں نے چند
مقامات پہ بحث کو اپنے عقیدے کے مطابق نہ پایا۔ اس کے بعد راستے میں امیر اقبال
نے کہا کہ شیخ علاؤ الدولہ، ابن عربی کے توحید کے متعلق طریقے اور نظریے کو پسند
نہیں فرماتے۔ میں نے کہا کہ میں مشائخ کرام میں سے جس کسی کو ملا اس سے یہی کچھ
سُنا، وہ بھی یہی بات کہتے تھے۔ اور جو کچھ مجھے "عُروہ" نامی کتاب میں ملا، اُسے
ایسا تو نہیں پایا۔ اُنھوں نے اصرار کیا کہ اس بارے میں کچھ لکھوں ــ میں نے سوچا
کہ شاید آپ کو پسند نہ آئے اور آپ کو ملال ہو۔ اُنھوں نے فقط اسی بات کو نقل
کرتے ہوئے کہا کہ اس سے بھی تو سخت رنج و ملال پہنچتا ہے۔ اس پہ لعنت ملامت
اور الزام تراشی تو کفر کے فتوے تک جاتی ہے۔ اس درویش کو یہ بات عجیب سی
لگی، کیونکہ مجھے کبھی آپ سے ملنے کا اتفاق نہیں ہوا، اور فقط ایک خبر ہی پہ کفر کا
فتویٰ صادر کر دینا مناسب نہیں۔ آپ یقین کریں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے نہ تو نفس
کے اُکسانے پہ، کسی شر کی خاطر، اور نہ ہی کسی رنجش کی وجہ سے بلکہ بہ نوازِ تحقیق
لکھا جا رہا ہے اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے[85]۔ یہ کوئی ڈھکی چھپی
بات نہیں کہ جو چیز کتاب و سنت کے مطابق نہ ہو وہ درویشوں کے گروہ کے نزدیک
کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ لوگ تو اتباعِ رسولؐ کی راہ پہ چلتے ہیں اور اس بات
کی بنا ان دو قرآنی آیتوں پر ہے۔ "ہم عنقریب ان کو اپنی قدرت کی نشانیاں
ان کے گرد و نواح میں بھی دکھا دیں گے، اور خود اُن کی ذات میں بھی یہاں تک کہ
ان پر ظاہر ہو جاوے گا کہ وہ قرآنی حق ہے"۔ تو کیا آپ کے رب کی یہ بات
آپ کی حقیقت کی شہادت کے لیے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے[86]۔ یاد رکھو
کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ہیں،

یاد رکھو کہ وُہ ہر چیز کو اپنے علم کے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ لوگوں کے مراتب سہ گانہ ہیں۔ پہلا مرتبۂ نفس، یہ گروہ اہلِ دُنیا کا ہے۔ جو اپنے حواس کا اتباع کرتے ہیں۔ یہ لوگ حجاب میں ہیں۔ خدا کے منکر ہوتے ہیں، کیونکہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کی حق وصفات کو نہیں پہچانتے، قرآن کو فرمودات پیغمبر سمجھتے ہیں۔ انہی کے متعلق خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے: "آپ کہیے، بھلا یہ تو بتلاؤ کہ اگر یہ قرآن خدا کے ہاں سے آیا ہو پھر تم کرو اس کا انکار، تو ایسے شخص سے زیادہ کون غلطی پر ہوگا جو حق سے اس دُور دراز مخالفت میں پڑا ہو[۵۸۷] ان میں سے اگر کوئی ایمان لے آئے تو وہ نجات پا جاتا ہے اور دوزخ سے بچ جاتا ہے۔ دوسرا مرتبۂ قلب ہے۔ اِس مقام کے مالک اُس مرتبہ سے بلند تر ہوتے ہیں۔ ان کی عقلیں مصفّا اور شفاف ہوتی ہیں اور اس مقام تک پہنچ جاتی ہیں جہاں وہ آیاتِ ربّانی سے استدلال کر سکتی ہیں اور ان آیات قرآنی کی بدولت کائنات وجوہر و ما فیہا پر، جو اسی کے افعال و اعمال و تصرّفات کے ظہور ہیں، وُہ اسماء و صفاتِ الٰہی کی معرفت حاصل کر لیتی ہیں، کیونکہ آثار صفاتِ ذات کو افعال کہیں تو صفات و اسماء ذات ان افعال کے مصادر ہیں۔ پس وہ باری تعالیٰ کے علم و قدرت و حکمت کو اپنی چشم بصیرت سے ہر قسم کی ہوا و ہوس کے خلل و فساد سے پاک و صاف دیکھتی ہیں اور کائنات اور انسانی نفوس اُن کے خدا تعالیٰ کی آنکھ، کان اور زبان بن جاتے اور وہ پھر قرآن اور اُس کی حقیقت کا اعتراف کر لیتے ہیں بمطابق اس قرآنی آیت کے کہ یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جا دے گا کہ وہ قرآن حق ہے[۵۸۸] اور یہ لوگ اہلِ بُرہان ہوتے ہیں اور اُن کے استدلال میں غلطی اک امرِ محال ہے۔ ذاتِ وحدہٗ لاشریک جو تمام اسمائے حسنیٰ کی حامل ہے اُس سے اتصّال اور اسی کے نورِ اقدس کی بدولت ان کی عقلیں یوں منوّر ہو جاتی ہیں کہ ان کی بصارت بصیرت بن جاتی ہے اور اُسے ہر سُو تجلّیات و صفاتِ خداوندی نظر آنے لگتی ہیں۔ ان کی اپنی صفات پھر صفاتِ ذاتِ حق میں گم ہو جاتی ہیں اور صورتِ حال یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ وہ پہلا گروہ سمجھتا

اور جاننا ہے یہ دوسرا گروہ اُسے دیکھتا ہے۔ ان دونوں قسموں کا نفس ناطقہ تزکیہ و طہارت پا کر نور قلب میں بدل جاتا ہے، لیکن صاحبان عقل و استدلال جو اپنے خُلق میں اخلاق الٰہی سمو لیتے ہیں اور اسی ذات پاک کی تحقیق میں صاحب بصیرت بن جاتے ہیں اُن سے کسی قسم کی بدخلقی کا احتمال ہی نہیں ہو سکتا اور ان سب کا فقط مراتب ملحوظ رکھنا چاہیے۔ ہم اُمید کرتے ہیں کہ ہم بھی اُن میں سے ہوں۔

تیسرا مرتبہ رُوح کا ہے۔ اور اس مقام کے مالک تجلّی صفات کے مرتبہ سے گزر کر مشاہدہ ذات کے مرتبہ تک جا پہنچتے ہیں، وہ ذاتِ واحد کا شاہد بن کر اخفائے راز کی منزلوں سے آگے گزر جاتا ہے اور اسماء و صفات الٰہی کے انوار و تجلّیات کے پردوں اور النقاب و نام کی کثرتوں سے چھٹکارا پا جاتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے حضور میں اُن کا حال اس قرآنی آیت کے مصداق ہوتا ہے کہ کیا آپ کے رب کی یہ بات آپ کی حقیقت کی شہادت کے لیے کافی نہیں کہ وہ ہر چیز کا شاہد ہے[۸۹]۔ یہ گروہ مخلوق کو خالق کا آئینہ سمجھتے ہیں یا خالق کو مخلوق کا آئینہ۔ اور اس سے بالاتر مقام ہے احدیت ذات میں فنا ہونا، اور مکمّل طور پر پردۂ حجاب میں رہ جانے والوں کے متعلّق فرمانِ خداوندی ہے کہ وہ لوگ اپنے رب کے رُوبرو جانے کی طرف سے شک میں پڑے ہوئے ہیں اور اسماء و صفات کی تجلّیات کے مقام میں رہ جانے والے اگرچہ یقین کے باعث شک سے تو خلاصی پا چکے ہیں لیکن ابدی لقاء کے سلسلے میں قرآن مجید کی اس آیت کریمہ کہ (جتنے ذی رُوح روئے زمین پر موجود ہیں فنا ہو جائیں گے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت والی اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی[۹۰]) (یاد رکھو وہ ہر چیز کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے[۹۱]) کے مطابق تنبیہ کے محتاج ہیں، لہٰذا اس حقیقت کی شہادت اور اس آیت کریمہ (سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں، بجز اس کی ذات کے[۹۲]) معانی کے مطابق اس آخری گروہ کے علاوہ اور کوئی بھی ظفریاب نہیں! لہٰذا اس ذاتِ پاک کے لیے اس آیت کریمہ (وہی پہلے ہے اور وہی پیچھے اور وہی ظاہر ہے اور وہی مخفی[۹۳]) کے معنی

بالکل واضح ہیں۔ پس تمام تعینات میں اللہ ہی کے چہرے کا ظہور ہے اور اسماء تعینات میں ان کے لیے وتنزیہ تحقق ہوگئی ہوتی ہے جو قرآن پاک کی یہ آیت کریمہ (کہ تم لوگ جس طرف منہ کرو اُدھر ہی اللہ تعالیٰ کا رُخ ہے ۹۴) سے متبادر ہوتی ہے "اُلو اگر آفتاب کے نور سے محروم ہے تو یہ اُس کی اپنی کمزوری کا نتیجہ ہے۔ اس منبع روشنی کی وجہ سے نہیں، اب اس تمام وسیع فہم و ادراک سے معلوم ہوجائے گا کہ ذات باری تعالیٰ تمام تعینات سے پاک و مبرّا ہے اور اُس کا تعیّن فقط اسی کی اپنی ذات اور اپنی واحدیت سے ہوسکتا ہے، عددی واحدیت سے نہیں جس سے کوئی اُس کا ثانی بھی ہوسکتا ہے۔ حکیم سنائی رح نے فرمایا ہے کہ وہ ایسی ذات واحد ہے جس سے شمار وحساب الگ اور دُور ہے، وہ ایسا بے نیاز ہے کہ نیاز جس سے محروم و مایوسی ہے۔ وُہ ایسا واحد نہیں جس کا انسانی عقل وفہم ادراک کرسکے اور ایسا بے نیاز نہیں جسے انسانی حس اور وہم پہچان سکے، کیونکہ ذات باری تعالیٰ تعینات سے پاک منزّہ ہے جب کہ حس وعقل اور فہم و وہم سب متعینات ہیں اور کوئی کسی غیر متعیّن ذات کا ادراک نہیں کرسکتی۔ اللہ اس سے بڑا ہے کہ عقل اسے مقید کرسکے تعیّن کے ساتھ کسی چیز میں، اور وُہ ہر آخر کا اوّل ہے۔ وُہ ایک ہے وہ اپنے ثانی کا غیر نہیں (یعنی خود ہی ثانی بھی ہے) اور اُس کے سوا کوئی موجود نہیں وہ کثرت والا نہیں، وُہ ہر چیز کا اوّل بھی ہے، آخر بھی ہے، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی ہے اور کثرت والا نہیں ہے، یعنی وُہ وحدہٗ لاشریک ہے۔

پس جو کوئی اِس مرتبہ پر فائز ہوگا، حق تعالیٰ اُسے تعینات کے مراتب سے علیحدہ کرکے تنہا کردیتا ہے اور اُسے عقل وادراک کی قید سے رہائی دے دیتا ہے، اور وُہ پھر کشف وشہود سے اُس کے ادراک و وقوف تک پہنچتا ہے، ورنہ وُہ پردۂ جلال میں رہ جاتا ہے اور ثاقبی کوثرا امیر المومنین حضرت علی رض کا قول اِس سلسلہ میں یُوں ہے کہ جمال ذاتِ مطلق کی تجلّی کے وقت اِشارہ حسّی یا عقلی سے کشف حقیقت نہیں ہوسکتا، گو یا تجلّی جمال مطلق کے وقت اِشارہ حسّی یا عقلی سے

تعین پیدا ہوتا ہے اور جمال عین جلال بن جاتا ہے اور شہود نفس یوں اک حجاب بنا، پھر بھی کہنا پڑے گا کہ پاک ہے وہ ذات کہ اُسے کوئی نہیں جانتا سوائے اُس کی اپنی وحدہٗ لاشریک ذات کے۔ حق بات تو یہ ہے کہ "عروہ" میں اس بات کی تردید یا نفی میں جو بحث بھی کی گئی ہے، اس کے دلائل نہ تو مدلل و قاطع اور نہ ہی صحیح نہج پر کی گئی ہے۔[۹۵]

جناب عبدالرزاق کے مکتوب کا جواب جو علاؤالدولہ نے اسی خط کی پشت پر لکھ کر ارسال کیا۔ سورۂ انعام میں آیا ہے کہ "آپ کہیے اللہ پھر ان کو ان کے مشغلہ بیہودگی کے ساتھ لگا رہنے دیجیے"[۹۶] دینِ الٰہی کے بزرگوں اور راہِ حق و یقین پر چلنے والے سالکوں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ معرفتِ ذاتِ باری تعالیٰ سے وہی بہرہ مند ہو سکتا ہے جو رزقِ حلال کھائے اور صدقِ گفتار کو اوڑھنا بچھونا بنائے، اگر یہ دونوں باتیں مفقود ہوں تو پھر ان تمام لغویات و خرافات سے کیا حاصل؟ اس کے بعد آپ نے جو کچھ شیخ نورالدین عبدالرحمٰن[۱] اسفراینی سے روایت کی ہے، سو عرض ہے کہ میں بتیس سال تک ان کی صحبت سے مشرف ہوا لیکن یہ بات کبھی ان کی زبان سے نہ سُنی، بلکہ اُنھوں نے ہمیشہ ابن عربی کی تصنیفات کے مطالعہ سے منع فرمایا، اس حد تک کہ جب اُنھوں نے سُنا کہ مولانا نورالدین حکیم اور مولانا بدرالدین رحمہما اللہ تعالیٰ بعض طلبا کو "فصوص الحکم" کا درس دیتے ہیں تو ایک رات وہ وہاں گئے۔ "فصوص الحکم" کا وہ نسخہ اُن کے ہاتھ سے چھین لیا اور پھاڑ دیا اور مکمل ممانعت کر دی اور پھر اُس انسان نے جو کچھ اپنے بڑے بیٹے کے حوالے کیا، اُس وقت اُن کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلے کہ میں ایسے عقائد اور ایسے علم و فضل سے بیزار ہوں۔ اے عزیز میں اپنے فارغ اور سرخوش اوقات میں حسبِ توفیق "فتوحات مکیہ" پہ حواشی لکھتا تھا۔ جب میں اُن کی بتلائی ہوئی اس تسبیح پر پہنچا جس میں وہ کہتے ہیں "پاک ہے وہ ذات جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ ان کا عین وہی ہے" تو میں نے لکھا کہ "خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا۔ اے شیخ اگر تو سُنے کسی آدمی سے جو یہ کہے کہ

شیخ کا فضلہ عین شیخ ہے کہ تو تو اس سے درگزر نہیں کرتا بلکہ اس پہ ناراض ہوتا ہے پھر کیسے جائز ہے ایک عقل مند آدمی کے لیے وہ منسوب کرے اللہ کی طرف اس قسم کا ہذیان۔ توبہ کر اللہ کے ہاں توبہ نصوح[97] تاکہ تو نجات پائے اس ہلاکت خیز دلدل سے اور خوف ناک اور سنگلاخ ناہموار جگہ سے جس سے کہ دہریوں[98]، نیچریوں[99]، یونانیوں اور اشکمونیوں[100] کو بھی عار آتی ہے اور سلامتی ہو اس شخص پر جس نے ہدایت کی پیروی کی۔[101]

## حسین بن عبد الرحمٰن بن محمد المعروف ابن اہدل

(۷۷۹-۸۵۵) اصول فقہ کے ماہر اشعری متکلم اور یمنی محدث و مؤرخ تھے اور ابن عربی کے سخت مخالفوں اور سر سڑے دشمنوں میں سے تھے۔ اپنی کتاب "کشف الغطا" میں توحید کے حقائق اور موحدین کے عقاید اور اشعری اماموں اور ان کے مخالفین ملحدوں اور بدعتیوں کے بارے میں بحث کے بعد ابن عربی اور ان کے مقلدین پہ تنقید کرتے ہیں اور انھیں بدعتی، ہر اعتدال سے تجاوز اور غلو کرنے والے تشبیہ و تجسیم ذات کے قائل، اور باطنی اور جبری کہتے ہیں جن کا مقصد محض مسلمانوں کو گمراہ کرنا اور دین مبین اسلام میں فتنہ و فساد پیدا کرنا ہے۔ اس کے علاوہ انھیں دین محمدی کا ناپابند، کائنات کی قدرت کا قائل اور اللہ تعالیٰ کے جزئیات کے علم اور جسمانی حشر و نشر اور حسی عذاب کا منکر لکھتے ہیں۔ ہاں نظریۂ وحدت الوجود کا زبردست قائل سمجھتے ہیں اور ان وجوہ کی بنا پر ان پہ کفر کا فتویٰ لگاتے ہیں اور پھر اپنے فتوے اور قول کی تائید مزید کے لیے عالم اسلام کے بڑے فقہا اور مفتیوں کے ابن عربی کے خلاف دیے ہوئے فتووں کو وہیں یکجا جمع کرتے ہیں۔[102] لیکن اس سب کچھ کے باوجود بھی وہ ابن عربی کے دیگر مخالفوں کی طرح ان کے علم و فضل میں بلند پایہ کا اعتراف کرتا ہے اور علوم معقول اور مذاہب مخالفین میں اس کی مہارت تامہ کی تعریف کرتا ہے۔ چونکہ ابھی کسی دوٹوک فیصلے اور محاکمے کا وقت نہیں آیا کیونکہ وہ تو سب کے آخر میں آئے گا؛ لہٰذا اس امر پہ تنبیہ لازم نظر آتی ہے کہ اس فقیہ نے بھی ابن عربی کے دوسرے بد گو حضرات کی طرح اس پہ تخریبی تنقید اور الزام تراشی میں عدل و انصاف کو ملحوظ خاطر

نہیں رکھا اور مذکورہ بالا مواقع دانستہ یا نادانستہ طور پر ان پہ تہمتیں اور الزامات لگائے ہیں جن کے متعلق ہم آگے چل کے بحث کریں گے، کیونکہ ابن عربی نہ تو تشبیہہ و تجسیم ذات کے قائل ہیں اور نہ ہی جسمانی حشر نشر اور جزئیات کے خدائی علم کے منکر تھے۔

**ابراہیم بن عمر بن حسن شافعی** (۸۰۹-۸۸۵) المعروف برہان الدین بقاعی اپنے دور کے مشہور و معروف محدثوں، مفسروں اور مورخوں میں سے تھے۔[۱۰۳] ابن عربی کی مخالفت کی اور اُن کے افکار و عقاید پر کڑی تنقید کی ہے اور اس کام کے لیے ایک کتاب لکھی جس کا نام "تنبیہہ الغبی الی تکفیر ابن عربی" ہے، اور ایک دوسری کتاب لکھی جس کا عنوان تحزیر العباد من اہل العناد ببدعت الاتحاد" تھا۔ ان کتابوں میں تصوف پہ بالعموم اور ابن عربی پہ بالخصوص تنقید کی ہے۔ پہلی کتاب میں ابن عربی کو گمراہ، گمراہ کن، ملحد، منکر ذاتِ خداوندی، کافر اور دہریہ تک کہا ہے، اور ان کے تمام کلام کو وحدت الوجود ہی سے متعلق سمجھا ہے۔[۱۰۴]

دوسری کتاب میں ان کی تکفیر پہ دیئے گئے فتووں کو یکجا جمع کیا ہے اور اس کے علاوہ لکھا ہے کہ وہ دھوکا اور فریب دینے میں بڑا ماہر اور چالاک تھا۔ اپنی اس مہارت اور چابک دستی سے اُس نے بہت ساری خلق خدا سے اپنا فریفتہ بنا کر گمراہ کر دیا؛ لہٰذا بہت سے مؤرخ جو اس کے مکر و فریب اور چابک دستی سے آگاہ تھے، اُس کے فریب میں آکر اس کی تعریف و توصیف کرتے رہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بقاعی بھی اس تمام لعن طعن، بدگوئی اور ملامت کے باوجود علم و فضل میں اُن کے مقام کی بلندی و برتری کے معترف ہیں اور مختلف علوم و فنون میں اس کی وسیع معلومات کی تعریف کرتے ہیں۔ اُن کے الفاظ ہیں کہ مختلف علوم و فنون پر بڑا وسیع علم رکھتے تھے۔[۱۰۵] حاصل کلام یہ کہ جیسے ہم اُوپر کہہ آئے ہیں کہ بقاعی نے ابن عربی کے خلاف مختلف لوگوں کے دعاوی کو جمع کیا اور اپنی مذکورہ بالا کتاب میں اہل سنت والجماعت کے کثیر التعداد مشہور و معروف فقہا

محدثوں اور قاضیوں کے فتووں کو یکجا جمع کیا ہے جنھوں نے واضح طور پر ان پر کفر کے فتوے لگائے[۱۰۲]۔ چونکہ اس گروہ کی باتوں میں مجھے کوئی نئی چیز نظر نہیں آئی، اُن کی تنقید اور لعنت ملامت کی بُنیاد بھی ابن عربی کے اُسی نظریۂ وحدت الوجود پر ہے جسے اُنھوں نے کبھی کبھار حلول و اتحاد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے اور ان کی تمام تنقیدات تقریباً وہی ہیں جسے دوسروں کے ضمن میں ہم نقل کر چکے ہیں؛ لہٰذا ہم نے مصلحت اسی میں دیکھی کہ اُن کے بار بار ذکر کرنے اور دہرانے سے اجتناب کریں اور امامیہ شیعہ عالموں کے افکار و خیالات کی طرف رجوع کریں اور دیکھیں کہ ان بزرگوں نے ابن عربی کے بارے میں کیا کچھ سوچا سمجھا اور لکھا ہے:۔

**سیّد حیدر آملی** (۷۲۰۔۷۸۷ یا ۷۹۱ھ کے لگ بھگ) اسلامی ایران کے ایک عالم و فاضل عارف تھے۔ یہ سیّد زادہ خود بھی وحدت الوجودی صوفیوں اور عارفوں میں سے تھا اور اس سلسلہ میں ابن عربی کے پیروکاروں میں سے تھا؛ لہٰذا ابن عربی کے تصوّف کی شرح لکھی اور ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح کے طور پر خود ایک "فص الفصوص" کے عنوان سے لکھی[۱۰۳]۔ اس کے علاوہ اپنی کتابوں میں اُن کی بہت تعظیم و تکریم کی اور انھیں الشیخ المکمل[۱۰۴] اور شیخ الکامل جیسے القابات و عنوانات کے نام سے یاد کیا، اور صوفیاء کے معتبر ترین مشائخ میں شمار کیا ہے[۱۰۵]۔ اکثر و بیشتر مواقع پہ انہی کی رائے اور عقیدہ کو قبول کیا اور کہا ہے اُن کے اِشارات کو تاحد امکان بہترین اشارات کہا ہے[۱۰۶] لیکن اس سب کے باوجود ولایت کے سلسلہ میں اُن کے عقیدہ کو جہاں کلیتہً مکمل ولایت کو حضرت عیسیٰ سے منسوب کرتے ہیں اور اُنھیں ولایتِ مطلقہ کے خاتم قرار دیتے اور امام مہدی علیہ السّلام کو اپنے اجداد کی شریعت کے اظہار و اعلان کے لیے جو ان کا محتاج سمجھتے ہیں اور خود اپنے آپ کو بھی ولایت مقیدہ کا خاتم قرار دیتے ہیں تو حیدر آملی اُسے غلط اور ناجائز کہتے ہیں[۱۰۷]، بلکہ اس کے مقابلے میں بڑے شدّ و مد سے کہتے ہیں کہ علوم معقول و منقول کشف و شہود کے ماہر سبھی متفق الرائے ہیں کہ ولایت مطلقہ کے خاتم ہونے کا مقام شرف

حضرت علی عبد اللہ اور ولایت محدود کی خاتمیت کا مقام امام مہدی موعود کو حاصل ہے جو انہی کی آل اولاد سے ہیں اور حضرت امام مہدی عبد اللہ کے وزیروں میں سے کسی ادنیٰ ترین وزیر کا مرتبہ بھی ابن عربی یا اُن جیسے لوگوں کے مرتبے سے کئی گنا بلند وبالا ہے اور یہ لوگ قطعاً اس لائق ہی نہیں کہ اُن کا حضرت امام مہدی سے مقابلہ کیا جائے، کیونکہ ان کے کمالات کی حضرت امام مہدی کے کمالات سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو سمندر یا ایک ذرّے کو آفتاب سے ہو سکتی ہے بلکہ اس سے بھی کم تر۔[۱۱۳]

اس کے بعد سید مذکور اسی مسئلہ ولایت پہ ابن عربی پہ نکتہ چینی کرتے ہیں، ان سے بُری طرح اُلجھتے ہیں اور ظاہر مذہب کے لحاظ سے ان کو کٹّر سنّی المذہب کہتا ہے، اور پوچھتے ہیں کہ آخر مقام ولایت کی گواہی کے سلسلہ میں اُنھوں نے حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے نام کیوں لیے اور اُن کو بھی اولیاء اللہ میں شمار کیا جب کہ حضرت علیؓ اور اُن کی اولاد کا نام تک نہیں لیا؛ حالانکہ وہ خوب جانتے تھے کہ یہ مقام اور مرتبہ حضرت علیؓ علیہ السّلام ہی کا ہے اور وہ قطب الاقطاب اور کامل ترین ہیں۔ آخر کار سیّد حیدر اس قسم کی باتوں کا اظہار ابن عربی جیسی شخصیت سے بعید سمجھتے ہیں۔ بالخصوص جب کہ اُنھوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کتاب "فصوص الحکم" ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے خواب میں خود دی، اور اس کے اظہار و اعلان کا حکم بھی صادر فرمایا۔ اُنھوں نے بھی اُسے کسی کمی بیشی کے بغیر بعینہٖ نقل کر دیا ہے اور چونکہ حضور سرورِ کائنات پیغمبر اسلامؐ کبھی ایسی ناجائز اور ناشائستہ باتوں کا حکم دے ہی نہیں سکتے، لہٰذا سیّد حیدر کی نظر میں ابن عربی مسئلہ ولایت پہ غلط راہ پر چل نکلے۔ شاید بے خارجی تعصب کے باعث انصاف وعدل و غیر جانبداری کو ملحوظ نہ رکھ سکے اور نہ اُسے پہچان سکے اور اپنے مرتبہ کے کمال اور مقام کی بلندی کے باوجود مسئلہ ولایت پہ بالخصوص دوسروں کی نسبت ناقص ہے[۱۱۴] لیکن اس کے باوجود اُنھیں اس سلسلہ میں قیصری پہ ترجیح دی ہے اور اُن سے زیادہ انصاف پسند گردانا ہے۔[۱۱۵]

احمد بن محمد (سالِ وفات ۹۹۳) المعروف مقدّس اردبیلی دسویں صدی ہجری کے

ایرانی نفقہا اور متکلمین ہیں۔ ایک اہم شخصیت اور اپنے دور کے نیک نام آدمیوں اور راویوں پر شمار ہوتے تھے[۱۱۶] یہ متکلم، محقق اور مقدس فقیہہ بھی ابن عربی کے تصوف پہ معترضین اور صوفیا، پہ بالعموم اور ابن عربی کے تصوف پہ بالخصوص نکتہ چین و نقاد تھا، اپنی نکتہ چینی اور تنقید میں اُنھوں نے بڑی شدت اور تیزی و تندی دکھائی ہے اور جہاں تک ہو سکا اس گروہ کی مذمت کی اور اُسے بُرا بھلا کہا ہے۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب "حدیقۃ الشیعہ" میں اُنھیں چور فلسفی کہا ہے اور بے تحاشا اور بے دھڑک اُن پہ لعنت ملامت کرتے، سخت سُست کہتے، اُن کی بُرائی کرنے اور اُن پہ کُفر کا فتویٰ لگانے پہ اُتر آئے ہیں اور یوں رقم طراز ہیں" یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ متقدمین بایزید بسطامی اور حسین بن منصور حلاج جیسے صوفی جنھوں نے بڑی شہرت پائی ہے (حلول و اتحاد) کے دو مذہبوں میں سے کسی ایک پر تھے۔ ان پر اس کے فاسد عقیدے کی وجہ سے شیعوں کے اکثر علما مثال کے طور پر شیخ مفید[۱۱۷] ابن قولویہ[۱۱۸] اور ابن بالویہ[۱۱۹] وغیرہ نے اس گمراہ گروہ کو خواہ وہ حلولی ہوں یا اتحادی اُنھیں ذہنی پریشانی اور تشویش میں مبتلا کیا ہے، کیونکہ اُنھوں نے تکلیف وہ زندگی بسر کی، جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے اور متاخرین کے بعض اتحادیوں مثلاً محی الدین ابن عربی، شیخ نسفی[۱۲۰] اور عبدالرزاق کاشی[۱۲۱] کفر و دہریہ ین کر گزرتے ہوئے وحدت الوجود کے قائل ہو گئے اور کہنے لگے کہ موجودات کی ہر شے خدا ہے۔ کہتے ہیں اللہ بلند ہے، ان چیزوں سے جو کچھ کہ بہت زیادہ بلند ہے، اور کفر میں اس طوالت اور سرکشی کا سبب یہ تھا کہ وہ فلسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں کھو گئے اور جب اُنھیں افلاطون اور اُس کے مقلدین کے اقوال کا پتہ چلا تو ان کی انتہائی بے راہ روی اور سرگرانی کے باعث گمراہی کو اپنا شعار بنا لیا اور پھر اس لیے کہ کسی کو پتہ نہ چلے کہ فلسفیوں کے مقالات اور اعتقادات کا سرقہ کرنے والے ہیں۔ اُنھوں نے ان اقوال کو دوسرا لبادہ اوڑھا کر اُس کا نام وحدت الوجود رکھ دیا اور جب اُن سے اس کے معانی پوچھے گئے تو دھوکے اور دغا فریب سے کام لے کر

کہنے لگے کہ یہ حقیقت بیان نہیں کی جا سکتی اور سخت ریاضت اور کسی مرشد کامل کی خدمت کے بغیر اس حقیقت تک پہنچا نہیں جا سکتا اور یوں احمقوں کو اُلّو بنایا۔ اور بہت سے نادانوں اور احمقوں نے اس سلسلہ میں اپنا بہت سا وقت گنوایا اور اس سلسلہ میں فکر و خیال کے گھوڑے دوڑاتے رہے اور اس بہت بڑے کفر کی تاویلیں کرتے رہے[۱۲۲]

**محمّد بن مرتضیٰ مدعو بہ محسن** (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱) المعروف ملّا محسن فیض کاشانی سیّد ماجد بحرانی کے[۱۲۳] حدیث اور صدر رای شیرازی کا حکمت میں شاگرد تھے۔ وہ شیعوں کے مشہور فقیہہ، محدّث اور مفسّر تھے[۱۲۴] اپنی بعض کتب اور رسالات میں اور خاص طور پر[۱۲۵] اپنے اشعار میں صوفیا اور عارفین کے ذوق پہ بحث کی ہے اور "کلمات مکنونہ" نامی کتاب بھی وحدت الوجودی عارفوں کے علوم و معارف کے سلسلہ میں لکھی ہے۔ اس مذکورہ بالا کتاب کے آغاز میں اُن کی تمام تر توجّہ اس گروہ کے احوال پر نہ تھی، صرف اس کے اقوال ہی نقل کیے ہیں[۱۲۶]

لیکن اس سبب کے باوجود اُنھوں نے بھی دوسرے فاضلوں کے ایک گروہ کی طرح خوب ذہانت و فطانت سے کام لے کر اُن کے اقوال و افکار کو اپنی توجّہ کا مرکز بنایا۔ وہ بھی اک وحدت الوجودی عارف تھے[۱۲۷] یعنی مسائل کے بارے میں ابن عربی سے موافقت رکھتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ شیخ احمد احسائی نے اُنھیں بُرا بھلا کہا ہے اور اُنھیں کاشان کا تا نبا کہا ہے[۱۲۸]، لیکن باوجودیکہ اُنھوں نے اپنی کتاب "البشارۃ الشیعہ" میں ابن عربی کو صوفیا کا شیخ اکبر اور اس جماعت صوفیاء کا امام اور اہل معرفت کا سردار کہنے اور علم و فضل کی فراوانی اور دقت نگاہ میں اس کی تعریف کرنے کے باوجود بھی اُن پہ کڑی تنقید کی ہے۔ کبھی تو یہ کہا کہ ان کے دماغ میں خلل اور فتور تھا اور کبھی اُن کی گم گشتہ راہ اور گمراہ لوگوں میں شمار کیا، لیکن ابن عربی پر اُن کی تنقید ان کے باقی ماندہ نقادوں کے برعکس جیسا کہ ہم پڑھ آئے ہیں فقط اُن کے نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں پہ نہ تھی، بلکہ ان کی توجّہ کا مرکز ابن عربی کا

کا یہ قول ہے جو ابن عربی نے فتوحاتِ مکیّہ میں نقل کیا ہے کہ میں نے خدا سے کبھی یہ چاہا ہی نہ تھا کہ وہ امام زمان سے میری آشنائی وشناسائی کرا دے۔ اگر میں چاہتا تو خدا ضرور کرا دیتا۔ اس بات پہ اُنھوں نے ابن عربی کو سخت لعن طعن کی ہے کیونکہ اس کا یہ مفہوم ہے کہ ابن عربی نے اپنے آپ کو امام زمان کی آشنائی وشناسائی سے بے نیاز سمجھا ہے! حالانکہ وہ اس مشہور حدیث کہ وہ آدمی جو نہیں جان پاتا اپنے زمانے کے امام کو وہ جاہل کی موت مرا، سے بخوبی آگاہ تھے۔ ابن عربی سے متعلق فیض کی تنقید اور مذمت کا لہجہ دوسروں سے مختلف ہے۔ وہ دوسروں کی طرح صریح طور پر اس پہ کفر کے فتوے نہیں لگاتے۔ ہاں خدا کی نظروں میں اُن کو رسوا شیطانوں کے پیچھے سرگرداں، اور علوم کی دنیا میں حیران وششدر ضرور لکھتے ہیں۔ ان کی باتوں کو باہم متضاد اور عقل سے متضاد، شرع کے خلاف اور گاہے مکڑی کے جالے سے بھی کمزور کہہ کر آخر میں بچوں اور عورتوں کے ہنسی مذاق اور ٹھٹھوں کا موجب لکھتے ہیں اور تاکیداً کہتے ہیں کہ توحید میں اپنے تمام تر دعووں کے باوجود خدائے بزرگ و برتر کے متعلق اپنے اقوال و گفتار میں ادب کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا، اور وہ ایسی گستاخانہ باتیں زبان پر لائے ہیں جنھیں کوئی مسلمان پسند نہیں کرتا اور نہ ہی انھیں اپنی زبان پر لاتا ہے[۱۲۹]

## محمّد بن طاہر بن حسین شیرازی نجفی قمی

(سال وفات ۱۰۹۸) المعروف ملّا طاہر قمی، اُن مشائخ میں سے تھے، جنھیں ملّا محمّد باقر مجلسی اور شیخ حُر عاملی کی طرف سے نماز جمعہ کی امامت کی اجازت حاصل تھی۔ وہ قم جیسے مذہبی شہر کے شیخ الاسلام تھے[۱۳۰]۔ اہل طریقت کے عقائد اور احوال اور وحدت الوجودی نظریہ سے خوب آگاہ تھے ــــ اُن کے اقوال اور عقائد کو صاحب شریعت کے اقوال کے مطابق نہ پاکر ان کی اور بالخصوص ابن عربی کی تردید اور بدگوئی پہ قلم اُٹھایا، تصوف کے بہت سے اصولوں اور بالخصوص وحدت الوجود اور اُس کی مختلف شاخوں پر بڑی شدت سے تنقید کی ان کے

معتقدوں اور ماننے والوں پر کفر کے فتوے لگائے؛ یہاں تک کہ اُن کے کفر کو یہود و نصاریٰ کے کفر سے بھی بڑھ چڑھ کر تصوّر کیا۔ اپنی کتاب "تحفۃ الاخبار" میں یوں رقم طراز ہیں: "یہ بات چھپی نہ رہے کہ اس قابلِ نفرت و کریہہ مذہب کے اصحاب نے اگرچہ اسلامی لبادہ اوڑھ رکھا ہے اور منافقت کے لباس میں اپنے آپ کو چھپا رکھا ہے لیکن اربابِ بصیرت کے نزدیک اُن کا کفر یہود و نصاریٰ سے بھی بڑا اور واضح ہے، کیونکہ وہ خالق اور مخلوق کی مغائرت (تناقض و تضاد) کے منکر ہیں جو تمام مذاہب میں اک لازمی اور بیّن و مسلّمہ امر ہے ـــــ یہ گروہ اس عالم کو صفت خدا بلکہ عین خدا ہی سمجھتے ہیں اور یہ سب یہی کہتے ہیں کہ ظہورِ کائنات سے پہلے خداوند تعالیٰ بھی اک وجودِ مطلق تھا، بعد ازاں وہ اس عالم کی شکل میں آیا، عقل بنا، نفس بنا، زمین و آسمان بنا، حیوان بنا اور اس کے بغیر جو کچھ تھا، وُہ اجزائے عالم بن گئے۔[۱۳۱] قصّہ کوتاہ یہ کہ یہ شیخ الاسلام شیعوں کی دنیا میں ابنِ عربی کے سب سے شدید و کٹّر بدگو اور ناقد تھے جو بے محابا، بے دھڑک ہو کر اور کبھی تو کافی مطالعہ کیے بغیر ہی نہایت تیزی و تندی سے ان کی بدگوئی اور تنقید پہ جُت گئے اور اُنھیں گمراہ، گمراہ کُن، جھوٹا، افترا پرداز، بے دین، احمق اور یزید سے بھی کافر تر کہا۔ نظریہ وحدت الوجود کے علاوہ ابن عربی کے تصوّف کے دیگر اصولوں کو بھی دین اور مذہب کے خلاف سمجھا، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین حلاّج اور بایزید کے عمدہ ترین مُقلّدوں میں سے تھا۔ اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں صراحتاً لکھّا ہے کہ تمام مذہبوں اور ملّتوں کے لوگ نجات یافتہ ہیں۔ جہنّم کی آگ کسی کو نہیں جلائے گی[۱۳۲]۔ پھر لکھتے ہیں کہ محی الدین نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں لکھا ہے کہ حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس جہان سے رحلت کرتے وقت اپنے بعد کسی کو خلیفہ نامزد نہ کیا، اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ بعض ایسے بھی ہوں گے جو خود خدا سے خلافت حاصل کر لیں گے اور فرشتوں کے توسّل کے بغیر بھی خدائی احکام حاصل کر لیں گے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ

عقیدہ سراسر کفر ہے[۱۳۳]۔ اس کے بعد پھر ان پہ نکتہ چینی کرتے ہیں، اُنھیں بُرا بھلا کہتا ہے اور ان کی تکفیر کرتے ہیں اور اُنھوں نے ولایت بلکہ نبوت کا دعویٰ کیا اور اپنے آپ کو خاتم الاولیاء کہا؛ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ولایت کی دنیا میں خاتم الاولیاء، خاتم الانبیاء سے بھی افضل ہوتا ہے جیسا کہ خاتم الانبیاء رسالت میں افضل ہوتا ہے۔ جس طرح تمام پیغمبر خاتم الانبیاؐ کے طاق چراغ سے اکتساب علم کرتے ہیں، اسی طرح تمام اولیاؑ، خاتم الاولیاءؑ کے طاقچے سے اکتساب فیض کرتے ہیں، بلکہ خاتم الانبیاؑ بھی خاتم الاولیاءؑ کے طاق سے علم حاصل کرتا ہے؛ نیز اُنھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو نبوت حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم پہ ختم ہوئی وہ تشریعی نبوّت تھی لیکن نبوت عام ابھی باقی ہے۔ بالآخر شریعت کے حامی اس شیعہ فقیہہ نے راہِ طریقت کے اُس سُنّی سالک پہ تنقید کا سلسلہ بڑی شدّت اور جدّوجہد سے جاری رکھا۔ مذکورہ بالا امور کے علاوہ دیگر تمام امور پر بھی جن میں خداوند تعالیٰ کی تشبیہ، فرعون کا ایمان، نصاریٰ کا کفر، خواب میں حضرت ابراہیمؑ کی خطا اور اہل جہنّم کو عذاب کا نہ ہونا شامل ہیں، اس پر کڑی تنقید کی ہے اور اُنھیں کافر کہا ہے، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں کہ محی الدین عربی خدا کو پاک و مبّرا سمجھتے تھے اور تشبیہ خداوندی کے قائل تھے جب کہ اہل بیت سے متواتر احادیث ہیں کہ تشبیہ خداوندی کا قائل کافر ہے۔ ابن عربی نے حضرت نوح علیہ السّلام کو بھی قصوروار ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ حضرت نوحؑ نے تطہیر کے عمل اور تشبیہ کو باہم ملایا نہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ اگر حضرت نوحؑ تنزیہہ اور تشبیہ کو باہم ملاتے تو اُن کی اُمت اُسے قبول کر لیتی، وہ فرعون کو مومن سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ فرعون کی قوم علم کے سمندر میں غرق ہوئی؛ حالانکہ قرآنِ مجید صراحتاً کہتا ہے کہ فرعون اور اُس کی قوم کافر تھے اور خدا تعالیٰ نے اپنے قہر سے اُنھیں غرق کیا۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ خدا نے حضرت ہارون کی مدد نہ فرمائی؛ حتیٰ کہ سامری اُن پہ غالب آگیا اور لوگوں کو بچھڑے کی عبادت کرنے والا بنا دیا۔ اس لیے کہ خدا خود چاہتا تھا کہ وہ ہر شکل میں پُوجا جائے۔ اپنی کتاب ”فصوص الحکم“ میں اُنھوں نے بحث

کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا کہہ کر نصاریٰ کافر نہیں ہوئے، بلکہ وہ یہ کہہ کر کافر ہوئے کہ خدا عیسیٰؑ ہی کی ذات تک محدود ہے (یا حوّا کا اِنہی کی ذات پر انحصار ہے) یہ بھی کہا کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے خواب میں غلطی کھائی۔ وہ چاہتے تھے کہ حضرت اسحٰق کو ذبح کریں؛ نیز اُس کا کہنا ہے کہ اہلِ جہنّم کے لیے فقط یہی عذاب ہوگا کہ وہ جب آگ کو دیکھیں گے تو خیال کریں گے کہ یہ اُن کو بھسم کرکے رکھ دے گی؛ کیونکہ آگ کا یہی معمول ہے مگر جب وُہ آگ کے اندر داخل ہوں گے تو وہ اُن پر ٹھنڈی ہو جائے گی اور سلامتی کا باعث بن جائے گی۔ اُنھوں نے یہ بھی کہا کہ کہ قرآن شریف میں آنے والا لفظ عذاب لفظ عذب سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں شیریں وگوارا، اور ابن عربی کے اپنے خیال اور قیاس کے مطابق دوزخ دوزخیوں کے لیے شیریں وگوارا ہو جائے گا۔ پھر ملّا طاہر قمی مذکورہ بالا عبارات کے خاتمے پر اپنا نظریہ بیان کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا کلماتِ کُفر کا ہر کلمہ محی الدین ابن عربی کے کافر ہونے کی اِک واضح دلیل ہے اور جو ان کلمات کفر کے لکھنے یا کہنے والے کو کافر نہ کہے وہ خود بھی بے دین اور ایمان کے دائرے سے خارج ہے۔

**محمّد باقر بن محمد تقی** (۱۱۱۱ ـ۱۰۳۷ یا ۱۱۱۱) المعروف علّامہ مجلسی ایک نامور محدّث اور فقیہ اور اسلامی ایران میں گیارھویں بارھویں صدی میں بارہ امامیہ شیعوں کے ایک محنتی مبلّغ اور شیعہ شریعت کے زبردست نمائندے اور تصوّف کے سخت دشمن و مخالف۔ وُہ ایک کتاب "بحار الانوار"[۱۳۵] کے مولف بھی تھے۔ جیسا کہ اُوپر اِشارہ کیا گیا ہے، بزرگوار علامہ صوفیائے کے گروہ کے بالعموم اور وحدت الوجودی صوفیا۔ اور ابن عربی کے بالخصوص مخالف تھے۔ ان کے عقائد پر بڑی شدت کے ساتھ تنقید اور اِعتراض کیے اور ان پر لعن طعن لعنت ملامت اور ان کی تکفیر پہ مبالغہ کی آخری حدوں یعنی غلو سے کام لیا جیسا کہ وہ اپنی کتاب "عین الحیاۃ" میں حلولیہ پہ کڑی تنقید کے بعد لکھتے ہیں کہ صوفیائے اہلِ سنّت کا ایک اور گروہ جو حلول سے گریزاں ہے وُہ اُس سے بھی ایک بُرے اور مکروہ

عقیدہ یعنی اتحاد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں خدا تمام چیزوں سے متحد ہے، بلکہ سبھی چیزیں وہ خود ہی ہے اور اُس کے بغیر اور کوئی وجود ہے ہی نہیں، وہی ہے جو مختلف رنگوں یا صورتوں میں آیا ہے، کبھی رِند کی شکل میں ظہور کرتا ہے کبھی عمر کی شکل میں، کبھی کتّے کی صورت میں اور کبھی بِلّی کی صورت میں اور کبھی ہیچ لوچ اور مہمل اور نکمی چیزوں کی صورت میں۔ جیساکہ دریا جب موجزن ہوتا ہے تو اُس سے کتنی ہی شکلیں نمودار ہوتی ہیں مگر وہ سب دریا ہی کا حصّہ ہیں، وہ دریا کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور یہ دُنیا بھی سمندر کی اُن ٹھاٹھیں مارتی ہوئی موجوں کی طرح ہے موج اور سمندر ایک چیز ہیں اُن کے علاوہ وہاں اور کوئی غیر کہاں؟ اور ممکن الوجود ہستیوں کی کیفیت چگونگی تو اعتباری ہے جو ذات واجب الوجود کی شاکی اور دعویدار ہے۔

اپنی تمام کتابوں اور اپنے اشعار میں ایسے کُفر کے کلمات اور لغویات کی صراحت کی ہے۔ ہندوستان کے کافروں اور ملحدوں کا ایک گروہ بھی یہی عقیدہ رکھتا ہے اور "جوگ" کی کتاب جو اُن کے برہمنوں نے لکھی ہے، اپنے فاسد عقیدوں اور اسی قسم کی لغویات اور فضولیات پہ مشتمل ہے۔[۱۳۶] پھر مزید لکھتے ہیں کہ بچارے شیعوں کے کچھ گروہوں کا خیال ہے کہ یہ اہل اللہ لوگ ہیں اور خدا کی بہترین مخلوق، نادانی اور حماقت سے اُن کا کلام پڑھتے ہیں اور کافر ہو جاتے ہیں اُن کا یہ گمان ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی صُوفی ہوتا ہے یقیناً اُس کا مذہب حق وصداقت پہ مبنی ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے خدا ہی کی طرف سے کہتا ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ جب کفر و باطل دنیا پہ چھایا ہوا تھا تو حق پرست لوگ بدبخت، محنت زدہ اور ہراساں ہی رہے اور اُن کی ہر صنف اکثر و بیشتر باطل کی محکوم ہی رہی۔ فرقۂ اہل سنّت والجماعت کے کچھ لوگوں نے تصوّف کا لبادہ اوڑھ لیا اور کچھ نے علماء کا بھیس اپنا لیا۔ پھر آگے لکھتے ہیں کہ یونہی صوفیاء کی اکثریت سُنی اور اشعری مذہب کی تھی۔ اُنھوں نے جبر و حلول و تجسّم اور ایسے ہی دیگر فاسد عقیدوں کا ذکر اپنی کُتب اور اشعار میں کیا ہے۔ چنانچہ کلینی ایک

معتبر سند کے حوالے سے روایت کرتا ہے کہ حضرت امام باقر عبد السلام نے امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کو دین کے رہزن کہا ہے اور محی الدین عربی جوان سب کا سردار ہے، اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں لکھتا ہے کہ ہم نے حق تعالیٰ کا کوئی بھی ایسا وصف بیان نہیں کیا جو خود ہم میں لعینہٖ موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ نے اپنی ذات کے اوصاف ہمارے ہی لیے بیان کیے ہیں؛ لہٰذا جب تم ذاتِ حق کا مشاہدہ کرتے ہو، گویا اپنے آپ کا مشاہدہ کرتے ہو، اور جب خداوند تعالیٰ ہمارا مشاہدہ کرتا ہے تو گویا وہ اپنا ہی مشاہدہ کرتا ہے اور ایک اور مقام پر مرتبۂ ولایت کو نبوّت کے مرتبے پر ترجیح دیتا ہے اور اپنے آپ کو خاتم الولایت قرار دیتا ہے۔ اور یوں خود پیغمبروں سے ترجیح پانے کا دعویٰ کرتا ہے اور "فتوحاتِ مکّیہ" میں لکھتا ہے: "سبحان من اظہر الاشیاءَ وَھُوَ عَینُھَا یعنی پاک ہے وہ ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود اُن کا عین ہے۔ اور "فصوص الحکم" میں ایک اور مقام پر حضرت نوح علیہ السّلام کو خطا وار ٹھہراتا ہے کہ وہ تبلیغ رسالت میں غلطی پر تھے اور ان کی قوم صحیح راہ پر چل رہی تھی، اور وہ دریائے معرفت میں غرق ہوئی۔[۱۳۷]

## احمد بن زین الدین بن ابراہیم

(۱۱۶۶-۱۲۴۳) المعروف شیخ احمد احسائی۔[۱۳۸] طریقہ شیخیہ[۱۳۹] کے بانی اور صوفیاء کی جماعت کے مدگو تھے۔ مُلّا صدرای شیرازی اور ملّا محسن فیض کاشانی کے مخالف تھے؛ نیز ملّا محمد تقی قزوینی المعروف شہید ثالث کے ہمعصر اور دشمن تھے۔[۱۴۰] ابن عربی پر بھی کڑی تنقید کی اور اُن کی سخت مذمّت اور بُرائی کرتے ہوئے اُن کو احیا کرنے والے کی بجائے دین کو ہلاک کرنے والا کافر سمجھا ہے اور ان پہ لعنت کی کیونکہ وہ انھیں وحدت الوجود کا قائل سمجھتا تھا اور لوگ وحدت الوجودیوں کے کافر ہونے کے قائل ہیں۔ ان سب کے دعووں کو یکجا جمع کیا ہے۔[۱۴۱] وہ امام غزالی کو بھی[۱۴۲] کو بھی شیطان ٹولے سے سمجھتے تھے۔ ابن عربی کو ان کا شاگرد گردانتے ہیں اور یوں لکھتے ہیں کہ غزالی اور اُن کے شاگرد

محمد بن علی الطائی المعروف مُمیت الدین (یعنی دین کو ہلاک کرنے والا) ابن عربی ان پر خدا کی لعنت ہو اُنھوں نے ایسی چیز کا اتباع کیا جس کا چرچا کیا کرتے تھے شیاطین (یعنی خبیث جن) حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد سلطنت میں [۱۴۳]

**میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی** (۱۲۳۵-۱۳۰۲) مشہور و معروف کتاب "قصص العلماء" کے مصنف اور عالم فاضل تھے۔ اپنے دور کے نامور فقہا میں اُن کا شمار ہوتا تھا [۱۴۴] اُنھوں نے بھی ابن عربی کی مذمت اور تکفیر کی ہے۔ اور اُن کے بارے میں یُوں لکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ اگر محی الدین عربی کافر نہیں تو پھر کسی صوفی اور کسی کافر کو بھی دین کے دائرے سے خارج نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وُہ تو اپنے آپ کو خاتم الاولیا کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مَیں نے خواب میں سونے اور چاندی کا بنا ہوا ایک محل دیکھا جو نامکمل تھا۔ اُس کی ایک اینٹ نصب ہونا باقی تھی۔ مَیں نے اُس کی تکمیل کی کوشش کی اُس اینٹ کو اُس کی جگہ نصب کر دیا اور وُہ محل پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ مَیں سو کر اُٹھا، اپنے خواب کی تعبیر یُوں کی کہ ولایت کاملہ کا سلسلہ مجھی پہ اختتام و انجام پذیر ہوگا۔ "فتوحاتِ مکیّہ" کے آغاز میں لکھتے ہیں: "پاک ہے وُہ ذاتِ خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ خود اُن کا عین ہے۔" اس مؤلف کے پاس ابن عربی کے چند رسالات ہیں جو اپنے مصنف کے کُفر کی اک سند ہیں۔ انھی رسالوں میں سے ایک رسالہ میں لکھتا ہے کہ مجھے جب معراج پر لے گئے تو میرے اور خدا کے درمیان چند مکالمات ہوئے اور اُس کی اصل عبارت کا مطلب یُوں ہے۔ پس میں نے کہا اے مخاطب، میں تیری ہی دوسری ذات ہوں۔ اور تو میری، پس اگر تو یہ کہے کہ جب ہم میں من و تو نہیں ہیں اور تو وہ تو ایک ہیں تو پھر مجھ سے یہ راز و نیاز کیسا؟ تو میں جواب میں کہوں گا۔ مخاطَب اور مخاطِب (اسم مفعول اور اسم فاعل) ہونے کی وجہ کا اختلاف ہے، ورنہ حقیقت میں میرے اور تیرے درمیان کوئی اختلاف نہیں، جو ہے وہ محض اعتباری اختلاف ہے [۱۴۵] اور اس تحریر کا کفر سورج کی طرح عیاں اور گزرے ہوئے کل کی طرح واضح ہے [۱۴۶]۔

**میر محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفہانی** (۱۲۲۶-۱۳۱۳) ایک فاضل ریسرچ سکالر، ایک عالم محقق اور "روضات الجنات" جیسی گراں بہا کتاب کے مصنف اور اپنے دور کے بلند پایہ مجتہدوں، فقیہوں اور نامور مصنفوں میں سے تھے۔[۱۴۷] اگلے پچھلے عالموں کے تراجم وسیع معلومات رکھتے تھے۔ مذکورہ بالا کتاب میں ابن عربی کو پہلے تو بڑے طمطراق کے القابات اور شاندار عنوانات کے ساتھ یاد کیا ہے؛ یہاں تک کہ اُسے اہل کشف وشہود کا قطب اور عارفوں کے سلسلہ کے رکن عظیم تک لکھا ہے لیکن پھر فوراً آگے چل کر ان پہ تنقید شروع کر دیتے ہیں اور ان کے مقالات کو حیرت و گمراہی کی حکایات پہ مشتمل سمجھتے ہیں اور وحدت الوجود کی حقیقت پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں اور ان کے علاوہ انھیں غیر صافی صوفیا میں سے شمار کر کے تعارف کراتے ہیں؛ کیونکہ اُنھوں نے اپنی عبارات میں ہر نزدیک و دُور کی عبارات اور ہر قدیم و جدید کے مطالب سے کچھ نہ کچھ نقل کیا ہے، سوائے اہل بیت مطہر کے جو علم و حکمت اور عصمت و طہارت کا خزانہ ہیں؛ لہٰذا جن لوگوں نے اُنھیں ممیت الدین (دین کو ہلاک کرنے والا) یا (ماحی الدین) (دین کو محو اور ملیا میٹ کرنے والا) لکھا ہے، انھیں بالکل درست تصور کر کے اُن کی تصدیق و تائید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس کو موسوم کیا ہے ہمارے بعد کے آنے والے عارفوں میں سے کسی نے ممیت الدین سے (یعنی دین کو مٹانے والا) اور اُس کو تعبیر کیا ہے ہمارے والد مرحوم نے ایسے لقب سے جو اُس لقب سے بہتر ہے اور وہ ہے (ماحی الدین) یعنی دین کو زندہ نہیں کیا۔[۱۴۸]

**حاجی میرزا حسین نوری** (۱۲۵۴-۱۳۲۰) خاتم محدثین، شیخ الشیوخ متاخرین اور علمائے اسلام کے تراجم و دستاویزات اور مشاہیر کے طبقات کے احوال کے سلسلے میں ایران کے ایک بہت بڑے دانا بزرگ[۱۴۹] ہیں؛ اپنی کتاب مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل" میں ابن عربی کی سخت مذمت کی ہے؛

حتیٰ کہ ملا صدرا کو بھی ابن عربی کی تعریف و توصیف کرنے پہ سخت بُرا بھلا کہا ہے؛ کیونکہ اس فاضل اجل محدّث کی نظر میں عالموں اور تکلیف دہ زندگی بسر کرنے والوں میں فقط ابن عربی ہی نے شیعوں سے دشمنی برتی ہے؛ کیونکہ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکّیہ" میں وہ جہاں اقطاب پہ بحث کرتے ہیں، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ، معاویہ بن یزید[۱۵۰]، عمر ابن عبدالعزیز[۱۵۱]، حتیٰ کہ متوکّل[۱۵۲] کو بھی ایک ہی صف میں کھڑا کر دیا ہے اور اُنھیں ایسے قطب گنا ہے جو ظاہری خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی؛ حالانکہ متوکّل وُہی شخص ہے جس نے حضرت امام حُسینؑ کے مزار مقدس ان کی قبر کو ویران کرنے کا حکم دیا تھا اور لوگوں کو اُن کے روضہ اقدس کی زیارت سے حکماً روک دیا تھا۔

پھر ابن عربی پہ شدید تنقیدات اس لیے بھی کی ہیں کہ وہ تمام گمراہیوں کی جڑ شیعوں کو سمجھتے ہیں اور اپنی کتاب "مسافرۃ الابرار" میں لکھا ہے کہ رجبّیوں ایک ایسی جماعت ہے جن کی نفس کشی، ریاضیت اور تپسیا کی نشانی یہ ہے کہ رافضی انھیں سوروں کی شکل میں نظر آتے ہیں۔[۱۵۳]

**شیخ علی اکبر بن محسن اردبیلی** (۱۲۶۹-۱۳۴۶) کتاب "لبعثت النشور" کے مصنف[۱۵۴] اِس کتاب میں کئی مقامات پر وہ محی الدین ابن عربی کے عقائد پہ شدید اور کڑی نکتہ چینی کرتے ہیں۔ اس کتاب کا مواد مصنّف کی وسیع معلومات کے ساتھ ساتھ اُس کی تنگ دلی اور انتہائی تعصب پہ بھی دلالت کرتا ہے۔ وہ دینی بزرگوں اور عالموں کی مذمت، بُرائی، لعن طعن اور ملامت کرتے وقت انصاف کے پہلو کو ملحوظ خاطر نہیں رکھتے اور حدِ اعتدال سے بہت متجاوز ہو کر غلو کی حدوں تک چلا جاتا ہے[۱۵۵]؛ جیسا کہ ابن سینا کو جو ارسطو کے مقلدین کے سردار تھے، وہ گمراہ اور گمراہ کن کہتے ہیں۔ علوم دین کے صدر، ملا صدرا کو مجلس کفر کا صدر[۱۵۶] اور ملا محسن فیض کو جو شیعوں کے ایک نامور محدّث اور مفسر تھے، صرف اس لیے کافر اور لغو گو و بکواسی کہتے ہیں کہ اُنھوں نے ابن عربی کی پیروی کی[۱۵۷] حتیٰ کہ وہ ملا محمد کاظم خراسانی[۱۵۸] کو جو زمانے بھر

کے شیعوں کی تقلید کے مرجع تھے گم کردہ راہ جبری اور گمراہ سمجھتے ہیں[۱۵۹] اور آخر کار جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارۃً کہہ چکے ہیں، ابن عربی کی بھی بڑے شدومد سے مذمت کرتے ہیں اور اُن کو ممیت الدین اوّل (یعنی دین کو ہلاک و تباہ کرنے والا) کہتے ہیں۔ اوّل کا درجہ اُن کو شیخ احمد احسائی کے مقابلے میں دیا ہے، جسے ممیت الدین ثانی کہا گیا۔ اُنھیں ملعون، بے دین، گمراہ لعنتی، وحدت الوجود جیسے خبیث عقیدے کا مالک تک کہہ دیا ہے اور اُن کی کتاب "فصوص الحکم" کو "فضول الحکم" کہا ہے[۱۶۰]۔ باوجودیکہ وہ ابن عربی کے بعض مسئلوں پہ کڑی تنقید کرتے ہیں، لیکن ان کی تحریرات اور عبارات پہ سوچ بچار سے کام لے کر اُنھیں خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی تنقیدات کی تمام تر توجہ کا مرکز ابن عربی کا نظریۂ وحدت الوجود اور ان کی دیگر شاخیں ہیں۔

**تحقیق اور محاکمہ**

اِس گروہ کے ابن عربی پہ اعتراضات اور تنقیدات پر بحث، اُن کی چھان بین اور پھر اُن کے اور ابن عربی کے درمیان محاکمہ یا فیصلہ کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنی نہایت لازم ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ بھی چکے ہیں کہ ان نقادوں اور معترضین ابن عربی کو علمی یا فلسفیانہ لحاظ سے غلط نہیں کہا۔ نہ اُن کے اس پہلو پہ نکتہ چینی کی ہے کہ ان کا اصولِ عرفان سست و غلط تھا یا یہ کہ علمی لحاظ سے وہ کم پایہ یا معمولی انسان تھے، حتّیٰ کہ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ ان میں سے اکثر و بیشتر اُن کی معلومات کی وسعت اور علمی اطلاعات کے وفور و کثرت کی تعریف بھی کی ہے۔ علم و عرفان میں اُن کے بلند مقام کو سراہا ہے اور اُنھیں تصوّف کے بہت بڑے پیشواؤں اور علم و حکمت کے اہم ستونوں میں شمار کیا ہے، بلکہ یہ ساری تنقیدات اور تمام تر اعتراضات فقط دینی اور مذہبی لحاظ سے کیے گئے ہیں، کیونکہ جب ان کے اصولِ عرفان کو آسمانی مذاہب، ادیان اور شرائع کے اصولوں اور گاہے ان کی دیگر براتجوں اور بالخصوص دینِ مبین اسلام اور مذہب جعفریہ کے موافق و مطابق نہ پایا تو بال کی کھال اُدھیڑنے لگے اور لعنت ملامت پہ زبان کھولی۔ اُنھیں کافر، ملحد اور بے دین کہا، لیکن جاہل، نادان اور بے علم نہیں کہا۔

اب جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابن عربی کے نقادوں اور معترضین کی تنقیدات، اُن کے اعتراضات اور لعن طعن کے سلسلہ میں ان کی تمام تر توجہ مندرجہ ذیل امور پر مرکوز رہی ہے:

**۱۔ وحدت الوجود** جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر آئے ہیں کہ اکثر و بیشتر نقادوں اور معترضین کی توجہ اسی اصل کی طرف رہی ہے، اس لیے کہ یہ ابن عربی کے تصوف کی بناء اور سنگِ بنیاد یا زیادہ واضح اور صریح لفظوں میں ان کے اصولِ تصوف کی جڑ ہے۔ اگر اس کا مقصود جیسا کہ اس گروہ نے سمجھا ہے، وحدتِ مطلق ہے، یعنی کہ ابن عربی نے اگر کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی طرز و طریقے سے خالق و مخلوق، کلّی آزاد و مقیّد اور ظاہر اور مظاہر میں کوئی فرق نہیں کیا، اور خدائے بزرگ و برتر کی رفعت و عظمت کا منکر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ خالق زوال پذیر ہو کر مخلوق ہی کے درجے پہ اُتر آیا ہے اور ہر لحاظ سے بعینہٖ مخلوق ہی کی طرح بن گیا ہے تو پھر اس صورت میں یہ مبدا یا اصل انبیاء کی توحید کے برعکس اولیاء کی تعلیم کے خلاف اور آسمانی دینوں اور شریعتوں کے منافی ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ مومنوں اور توحید کے اس اصول کے معتقدوں کو پورا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس اصل کے معتقد اور قائل آدمی کی ہر طرح تکفیر کر سکتے ہیں اور اس پر لعنت بھیج سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ ان سے سخت ترین مخالف ابن تیمیہ نے اشارہ کیا اور ہم بھی بڑی مفصل بحث کر چکے ہیں کہ ابن عربی نے اس اصل وحدت سے وحدتِ مطلق (ذاتِ باری تعالیٰ) کو مُراد نہیں لیا، کیونکہ انھوں نے ظاہر و مظاہر مطلق اور مقیّد اور خالق و مخلوق کے درمیان فرق ملحوظ رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگ و برتر اور پاک ذات سے انکار نہیں کیا۔ نہ ہی اُس ذات پاک کو زوال پذیر کر کے مخلوق کے درجے تک لائے ہیں۔ اُنھوں نے خود وضاحت کی ہے۔ اشیاء کی ماہیت وہ نہیں ہے جو اُن کی ذات میں ہے بلکہ وہ وہ ہے اور اشیاء اشیاء ہیں۔

ابنِ عربی کی وحدتِ حق اور مخلوق کے مقصود کی وضاحت کے لیے ہم نے پیچھے خاصی توجہ مبذول کی ہے کہ ان کی اصطلاح میں لفظ "حق" دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ حق تعالیٰ اپنی ذات میں جیسا کہ اُوپر والی عبارت میں بھی بالصراحت کیا گیا ہے۔ دیگر اشیاء سے الگ اور بلند و برتر ہے اور دوسرے حق جو مخلوق اور اشیاء میں جلوہ گر ہے اور وہ اُن صفات سے متصف ہیں۔

ان کی مشہور عبارت "سُبْحَانَ مَنْ اَظْهَرَ الْاَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا" "یعنی پاک ہے وہ ذات خداوند جس نے چیزوں کو ظاہر کیا اور وہ بعینہٖ سب یہ چیزیں ہیں جو ان کے ناقدین کے ہاتھوں میں حربہ بن گیا۔ وہاں بھی لفظ حق کو اُنھوں نے اپنی آخری لفظوں میں استعمال کیا ہے؛ لہٰذا اِس بناء پر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر کی جانے والی تنقیدات قابلِ تردید ہیں اور کیے جانے والے اعتراضات کے شافی جواب بھی دیئے جا سکتے ہیں۔

**حلول و اتحاد** جیسا کہ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ بعض اُنھیں حلول و اتحاد کا قائل سمجھتے تھے اور اس وجہ سے بڑی شدّت اور زور شور سے لعن طعن اور تکفیر کا نشانہ بنایا۔ حالانکہ اُنھوں نے نہ صرف یہ کہ اتحاد و حلول کی نفی کی ہے، بلکہ اتحاد کو محال کیا ہے[۱۶۱] اور اس پہ اعتقاد رکھنے والے کو ملحد[۱۶۲] اور اس کے قائلوں کے لیے بھی فضول اور نادان کے الفاظ استعمال کیے ہیں[۱۶۳]؛ حتّیٰ کہ اُنھیں موحّدین کے زمرہ میں شامل نہیں کیا۔[۱۶۴] حلول و اتحاد کی نفی کے بارے میں اس تمام صراحت اور اس عبارت کے بعد بڑی حیرت کی بات ہے کہ ان کے بعض نقّاد اور بدگمان پہ حلول و اتحاد کی تہمت لگاتے ہیں۔ کبھی تو یوں نظر آتا ہے کہ ان لوگوں نے ابنِ عربی کی کتابوں کو مکمّل غور و خوض سے پڑھا ہی نہیں اور شاید بعضوں نے تو ان کی تحریرات کی طرف رجوع کرنے کی زحمت تک گوارا نہ کی ہو اور فقط دوسروں سے سُنی سنائی بات یا اُن کے عقاید کے اظہار کو سند مان لیا اور اسی پہ اکتفا کر لی حالانکہ وہ راوی خود بھی کوئی اتنے صاحبِ بصیرت یا عالم فاضل نہ تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان

کی وُہ عبارات جن میں وُہ بڑی صراحت سے اِتحاد و حلول کی نفی کرتے ہیں، وُہ اُن سے آشنا ہی نہ ہو سکے۔

یا پھر اُن کے اِتحاد و حلول کے عقیدہ اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کی اصل پہ پوری دِقّت اور چھان بین نہ کر سکے اور اُنھیں آپس میں خلط ملط کر کے اُن میں کوئی تخصیص اور فرق نہ کر سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فقط وحدت الوجود پہ دلالت کرنے والی عبارات کا مشاہدہ کر کے اُنھیں حلولی اور اتحادی قرار دے دیا اور آخر کار اس لاپرواہی اور بے توجہی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین و شریعت کی حمایت کے عنوان سے اس بندۂ خدا پہ کفر کا الزام عاید کر دیا، حالانکہ جس دین و شریعت کے وہ حامی ہیں اسی کی رُو سے کسی پر بے سوچے سمجھے تہمت لگانا اِک گناہِ کبیرہ ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اُن کو معذور سمجھا جا سکتا ہے، اِس لیے کہ اس عمل میں اُن کی نیّت نیک تھی۔ دراصل وہ چاہتے یہ تھے کہ ایسے اعمال سے، دین و شریعت کے حلقے کو جو واقعی ان کی نظروں میں بہت عزیز و محترم تھا ہر امکانی اور احتمالی خطرے سے بچا سکیں۔

**پرِ شریعت کو ملحوظِ خاطر نہ رکھنا** ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک گروہ نے ان پہ نکتہ چینی کی اور تہمت تک بھی لگائی کہ وہ شریعت کے پابند نہ تھے، دینِ اسلام کے مقرر کردہ حلال و حرام کو ملحوظِ خاطر نہ رکھتے تھے، حتّٰی کہ تمام آسمانی کتابوں اور رسولانِ حق کے منکر اور ہر قسم کی شرمگاہوں کو حلال قرار دینے والے تھے جب کہ وہ خود اپنے دور کے ایک نامور محدّث اور بہت بڑے فقیہہ تھے جو دینِ اسلام کے احکام کی بحث و اجتہاد میں مشغول رہے اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں متعدد مقامات پر شریعت کی اہمیّت اور اُس کو ملحوظ رکھنے کے لزوم کو بتاتے اور جتلاتے رہے۔ عامۃ المسلمین کو اس کی مخالفت اور روگردانی سے متنبّہ کرتے رہے اور شدّ و مد سے انھیں خبردار کرتے رہے کہ شرعِ محمدیؐ کو ہرگز پسِ پشت نہ ڈالیں[۱۲۵] اور نہ کوئی نیا دین اور نئی شرح آنے پائے کیونکہ تشریعی رسالت کا دور ختم ہو چکا ہے اور شرعِ محمدیؐ تمام شریعتوں کی خاتم ہے[۱۲۶] اور اسی طرح اُنھوں نے

تاکیداً کہا ہے کہ ولی شریعتِ رسولؐ کے تابع ہوتا ہے، وہ خود شارع نہیں ہوتا اور اس دنیا میں شرع کا ترازو سرکاری عالموں اور مفتیوں کے ہاتھ میں ہے۔ اگر اولیاء میں سے کوئی اپنے فرض کی سوجھ بوجھ رکھنے کے باوجود بھی میزان شرع کی حدود کو پھاند کر شریعت کی راہ سے بھٹک جائے اور یہ بات حاکم شرع کے پاس پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو پھر اُس پر شرعی حد لازم ہو جائے گی اور اپنے اس کام کے لیے خدا سے نیک اجر کے مستحق بھی ہوں گے خواہ وہ ولی منصور حلاج کی طرح اپنی ذات میں بے گناہ ہی کیوں نہ ہو[۱۶۷] جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ وہ شرعی احکام و حدود کے اجرا کو لازم سمجھتے تھے اور اُن کے جاری کرنے والوں کی آبرو اور اہمیت کے ہی قائل تھے؛ حتیٰ کہ منصور حلاج جیسے نامور عارف اور اسی جیسے دیگر عارفوں کے خلاف فتویٰ دینے والوں کی نہ صرف برأت کی ہے بلکہ ان کو ماجور من عند اللہ بھی کہا ہے۔

اس کے علاوہ جیسا کہ ذکر آچکا ہے۔ انھوں نے جو خط امام فخر رازی کو لکھا اُس میں اُن کو ریاضت، مجاہدت اور خلوت کی ہدایت دیتے وقت اُسے خبردار بھی کیا کہ وہ سب ریاضات، مجاہدات اور خلوت شرع کے مطابق ہونی چاہئیں اور جنھیں حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز سمجھا ہو، لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات خاص توجہ کے قابل ہے اور جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے یہ پتہ نہیں کہ وہ شریعت پر عمل کرنے میں پوری نکتہ سنجی سے کام لیتے تھے یا نہیں، لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ فرد نہ تو انبیاءؑ رسولوں کے منکر تھے اور نہ ہی اُن کی شریعتوں کے۔

**ولایت** جیسا کہ ہم پہلے ابواب میں دیکھ آئے ہیں کہ شیعوں کے بعض عالموں اور عارفوں نے مسئلۂ ولایت پر اُن پر مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر نکتہ چینی اور لعنت ملامت کی ہے۔ پہلی وجہ اُن کا اپنا ولایت کا دعویٰ، دوسری وجہ خاتم الاولیاء ہونے کا دعویٰ، تیسری وجہ ولایتِ مطلقہ کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے ثابت کرنے کی کوشش، چوتھی وجہ حضرت امام مہدی موعود کا اپنے نانا کی شریعت کے اعلان کے لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا محتاج ہونا، پانچویں وجہ

یہ کہ مقامِ ولایت پہ گواہان کے طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نام تو لیے ہیں لیکن حضرت علیؓ اور اُن کی آل اولاد کا نام تک نہیں لیا۔ پہلی وجہ کے لیے پھر پیچھے کی طرف توجہ کیجئے ہم کہہ چکے ہیں۔ ولایت کے عام معنی بھی ہیں اور خاص معنی بھی اور جو لوگ ان معانی یا اوصاف سے متّصف ہوں، اُن پہ ولایت یا لفظ ولی کا اطلاق جائز ہے اور شیعہ حضرات کے عالموں اور عارفوں مثلاً سعدالدین حموی اور سید حیدر آملی وغیرہا کا یہ دعویٰ کہ لفظ ولی کا اطلاق سوائے بارہ اماموں کے اور کسی پر ناجائز ہے، بالکل بے دلیل ہے کہ بظاہر اس سلسلہ میں نہ تو شارع (حضرت رسول اکرمؐ) اور نہ ہی خود اُن لوگوں کی طرف سے کوئی رُکاوٹ یا ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی فقہ و فرہنگ اور کتاب و سنّت کی کئی مواقع پر ولی اور ولایت کے عنوان کا اُن بزرگوں (اماموں) کے علاوہ بھی اطلاق لیا گیا ہے۔ اس بناء پر اگر ولایت سے مُراد علم و عرفان و رُوحانیت کا وہ خاص درجہ ہے جس کے حصول میں سالکانِ طریقت بڑی جد و جہد سے کامیاب ہوئے تو پھر اس صورت میں راہ طریقت کے سالکوں اور حقیقتِ حقہ کے متلاشیوں کا دعویٰ، ابن عربی مسلمہ طور پر جن کے پیشواؤں میں سے تھے۔ بعید از قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ اور ان پہ لفظ ولی کے اطلاق میں کوئی رکاوٹ دکھائی نہیں دیتی اور تذکرۃ الاولیاء[۱۶۸]، "جمہرۃ الاولیاء"[۱۶۹] جیسی کتابوں کا لکھا جانا تو اولیائے دین کے نظریہ اور نہ ہی اسلامی فرہنگ کے خلاف ہے۔ جہاں تک دوسری، تیسری اور چوتھی وجہ کا تعلق ہے جن سب کا اپنا مرجع ختم ولایت پر ہے، ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ ختمِ ولایت کے سلسلہ میں اک اضطراب و پریشانی کی جھلک لگتی ہے، وہ متضاد اور تذبذبی اور متباین بھی ہیں۔ آپ کہہ سکتے کہ اس مسئلہ میں ان کا عقیدہ راسخ اور ان کی بات قطعی نہ تھی۔

## ولایت کو نبوت پر ترجیح دینا

جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا ایک گروہ انھیں اس وجہ سے بھی تنقید کا نشانہ بناتا ہے کہ وہ ولایت کو نبوت پر برتری دیتے ہیں۔ اس بارے میں بھی ہمیں پچھلی باتوں پر ہی غور اور توجہ

کرنا ہوگی۔ اُنھوں نے ولایت کو نبوّت پر قطعاً ترجیح نہیں دی وُہ کسی غیر نبی کی ولایت کو کسی نبی کی نبوّت پہ ترجیح دینے کے قائل نہ تھے؛ حتّٰی کہ اُنھوں نے صراحتاً تاکید کی ہے کہ اگرچہ ولایت کے عالی شان مرتبہ اور عظیم اشارہ درج ہے لیکن پھر بھی نبوّت سے منسلک ہوا ہے اور اُسی سے اکتسابِ فیض کرتا ہے، بلکہ نبی کے مقامِ ولایت کو اُس کے مقامِ رسالت سے افضل گنتے ہیں اور اِس درجہ کو اُس سے زیادہ افضل اور مکمّل شمار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ کہ ولایتِ نبی کے حکم کا تعلّق ذاتِ باری تعالیٰ سے ہے اور اُسے دائمی لبقا اور دوام حاصل ہے، لیکن اُس کی رسالت کے حکم کا تعلّق خلقِ خدا سے ہے۔ وہ مرورِ زمانہ اور ادائیگیٔ فرض کے بعد رو بہ زوال اور منقطع ہوتا ہے۔

**شیعوں سے جھگڑا اور دشمنی** جیسا کہ ذکر آچکا ہے، شیعہ عالموں کے ایک گروہ نے اُن کو اِس لیے بھی اپنی تنقید و لعن طعن کا نشانہ بنایا ہے کہ اُنھیں شیعوں سے سخت دشمنی تھی۔ پہلے تو یہ کہ اپنی کتابوں اور رسالوں میں اُنھوں نے ہر جگہ اور ہر کسی سے کوئی نہ کوئی روایت کی ہے، سوائے اہلِ بیتِ مطہّرین کے، دوسرے یہ کہ اُنھوں نے بعض خلیفوں کو جن میں خلیفہ متوکل عبّاسی بھی شامل تھے، غوث و قطب کہا ہے جنھیں ظاہری خلافت بھی حاصل تھی اور باطنی خلافت بھی۔ حالانکہ یہی خلیفہ متوکل شیعوں اور اماموں کا سخت دشمن تھا؛ حتّٰی کہ اُس نے حضرت امام حسین ؑ کے روضۂ اقدس کو گرانے اور ڈھانے کا حکم دیا تھا اور لوگوں کو مزار شریف کی زیارت سے روک دیا تھا۔ تیسرے یہ کہ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" میں لکھا ہے کہ رجبیّون[۱۷] اپنے کشف کے دوران رافضیوں کو سور کی شکل میں دیکھتے ہیں مگر یہ جو کہا گیا ہے کہ اہلِ بیتِ مطہّرین کے متعلّق ان سے کچھ بھی منقول نہیں درست نہیں ہے، کیونکہ اُنھوں نے "فتوحاتِ مکیہ" اور اپنی دیگر تالیفات میں بھی متعدد مقامات پر شیعوں کے اماموں سے روایات نقل کی ہیں۔ نمونہ کے طور پر ہم مندرجہ ذیل مواد کو یادداشت کے لیے پیش کرتے ہیں۔

۱۔ منقول ہے حضرت علیؓ ابن ابی طالبؓ سے کہ بے شک وحی رسول اللہؐ کے بعد منقطع ہو چکی ہے اور نہیں بچا ہمارے ہاتھ میں کچھ بھی سوائے اس کے کہ کسی آدمی کو اس قرآن پاک کے سمجھنے کی استعداد دی جائے۔

۲۔ حضرت علیؓ ابن ابی طالبؓ علم الافراد کے بارے میں فرمایا کرتے تھے اور وہ خود اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اور سینہ اُبھار کر (تان کر) یہ کہا کرتے تھے کہ بے شک یہاں بہت سارے ایسے علوم ہیں، اے کاش میں اُن کو اُٹھانے والا پا سکتا۔[۱۷۲]

۳۔ علم الافراد کے اسی علم کے متعلق علیؓ ابن حسینؓ بن علی بن ابی طالب زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا! "اے میرے رَبّ کتنے ہی جوہر علم ہیں کہ اگر میں اُسے ظاہر کر دوں تو مجھ سے یہ کہا جاتا کہ ان لوگوں میں سے ہے جو بتوں کی پرستش کرتے ہیں اور مسلمان میرے خون کو حلال قرار دیتے اور اپنے کیے ہوئے بدترین عمل کو بھی اچھا سمجھتے ہیں"۔[۱۷۳]

۴۔ جعفرؓ بن محمد صادق سے روایت ہے کہ اُنھوں نے اپنے باپ محمدؐ بن علی، اور اُنھوں نے اپنے والد علی بن حسن اور اُنھوں نے اپنے باپ حسین ابن علی اور اُنھوں نے اپنے والد بزرگوار حضرت علیؓ ابن ابی طالب سے رسول اللہؐ کی زبان مبارک سے سُنا کہ قوم کا مولیٰ ہم عہد خود اپنی قوم ہی سے ہوتا ہے۔[۱۷۴]

۵۔ ہم نے حضرت علیؓ کرم اللہ وجہٗ سے یہ روایت سُنی جب آپ نے فرمایا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلّم نے مجھے وصیت فرمائی اور کہا کہ اے علیؓ میں تجھے وصیّت کرتا ہوں اس کو یاد رکھنا جب تک میری وصیت کو یاد رکھو گے خیر و برکت اور نیکی سے بہرہ یاب رہو گے۔ یاد رکھو مومن کی تین علامتیں ہیں۔ نماز، روزہ اور زکوٰۃ[۱۷۵]

۶۔ علیؓ ابن ابی طالب رضی اللہ عنہٗ نے فرمایا کہ ہم لوگوں نے رسولِ خدا صلعم سے قیامت کی نشانیوں کے متعلق پوچھا تو حضور پاک نے جواب دیا جب تم دیکھو کہ یہ

لوگ حق کو ضائع کر رہے ہیں۔ نمازیں فوت ہو رہی ہیں۔ قذف یعنی شادی شدہ عورتوں پہ زنا کی تہمتیں عام لگ رہی ہیں۔ جھوٹ بولنے کو جائز سمجھا جا رہا ہے۔ رشوت کا عام دور دورہ ہے۔ مضبوط مستحکم عمارات تعمیر کی جا رہی ہیں۔ دولت مندوں کو بزرگ سمجھا جا رہا ہے تو سمجھ لو کہ قیامت بس عنقریب آنے والی ہے[176]

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے حسن رض سے ایک دن کہا کہ اے میرے بیٹے اپنے دوست کے لیے اپنی ساری محبت خرچ کر دے۔ اُس کی طرف سے کلی طور پر مطمئن نہ ہو جا۔ اُسے پوری غمگساری دے دے مگر اپنے راز نہ بتا دے (نہ بتا)[177]

علاوہ ازیں کہ اُنھوں نے اپنی تالیفات میں شیعہ اماموں کی روایات نقل کرنے کا اہتمام کیا۔ بعض مقامات پر اُن کی ولایت کا بھی اعتراف کیا اور اُن کے لیے انبیاءؑ کے مساوی مقام کے قائل ہیں۔ چنانچہ کتاب "فتوحات مکیہ" کے دوسو ستّرھویں باب میں جہاں وہ معرفت منزل قطب[178]، اماموں[179] اور حضور پاکؐ کی مناجات پہ بحث کرتے ہیں، صاف لکھتے ہیں۔ جان لو۔ اللہ اپنی طرف سے رُوح کے ساتھ تمھاری مدد کرے۔ بے شک انبیاءؑ میں سے جن لوگوں نے اِس منزل کو حقیقتاً پالیا وہ چار ہیں ــــ محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام، اور حضرت اسحاق علیہ السلام اور اولیاءؒ میں سے دو ہیں۔ حضرت حسن علیہ السلام اور حضرت حسین رض[180]

پھر اسی کتاب میں اس اُمّتِ محمدیہؐ کے جملہ علماء یعنی عالمانِ اُمّتِ مسلّمہ، کہ صحابہ کرام پر مشتمل تھے، جنھوں نے رسُول اللہ علیہ وسلّم کے حالات اور اُنؐ کے علوم کے رموز واسرار کو اس اُمّتِ محمدیہ کے لیے محفوظ رکھا؛ اُن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ، سلمان فارسی رض اور ابن عباس رض کے نام لیتے ہیں اور باقی کسی اور خلیفہ کا نام نہیں لیا۔ آخر میں حضرت ابوہریرہ رض و حضرت حذیفہ رض اور تابعین میں سے حسن بصری رح، مالک رح بن دینار اور اُن جیسے دوسروں کو بھی اپنی بزرگواروں کی صف میں کھڑا کرتے ہیں[181]۔ اور پھر ان آیات جن کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ واجبات کو پورا کرتے ہیں؛ اور ایسے

دن سے ڈرتے تھے جس کی سختی عام ہو گی اور وہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں (سورہ الدہر سورۃ شمارہ ۷۶ ۔ آیات شمارہ (۷-۸) (آیات حاشیہ میں ملاحظہ ہوں)[۱۸۲] ۔ ان آیات کے شان نزول کے بارے میں محمد بن قاسم بن عبدالرحمن بن عبدالکریم کی زبانی روایت کی ہے کہ انھوں نے عمر ابن عبدالحمید اور انھوں نے عبداللہ ابن عباس سے سنا کہ بچپن میں حضرت امام حسنؓ اور امام حسینؓ بیمار ہو گئے ۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی معیت میں ان کی بیمار پرسی کو گئے ۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ اے ابوالحسن اگر اپنے بچوں کے لیے کوئی منت مانو تو خدا انھیں شفا دے گا ۔ حضرت علیؓ نے فرمایا میں شکرانے کے طور پر تین دن روزہ رکھوں گا ۔ بی بی فاطمہؓ نے بھی فرمایا کہ میں تین نفلی روزے رکھوں گی بچوں یعنی حسنینؓ نے بھی کہا کہ ہم بھی تین تین روزے رکھیں گے ۔ ان کی نوکرانی فضّہ نے کہا کہ میں بھی تین روزے رکھوں گی[۱۸۳] ۔

پس اللہ تعالیٰ نے ان دونوں بچوں کو عافیت کا لباس پہنایا یعنی صحت عطا فرمائی اور انھوں نے اپنی منتوں کے مطابق روزہ رکھا ۔ چونکہ گھر میں بجز نام خدا کھانے کو کچھ بھی نہ تھا ، حضرت علیؓ اپنے یہودی ہمسائے شمعون کے پاس گئے جو مدینہ میں اون کا کاروبار کرتا تھا ۔ اس سے پرانی اور کئی پھٹی الجھی ہوئی اون[۱۸۴] کا ایک گچھا لیا تاکہ رسول خدا کی بیٹی حضرت بی بی فاطمہؓ اسے کات کر لوٹائے تو اس کے بدلے میں یہودی انھیں تین صاع جَو (صاع = تقریباً ۳ کیلو) دے گا[۱۸۵] ۔ حضرت علیؓ نے لوٹ کر بی بی پاک کو اس معاملہ سے آگاہ فرمایا تو انھوں نے قبول کر لیا ۔ اس گچھے کا ایک تہائی کات کر ایک صاع جَو لے لیے ۔ اسے اپنے دست مبارک سے پیسا اور گوندھا اور اس سے پانچ چپاتیاں ، یعنی کہ ہر فرد خانہ کے لیے ایک ایک چپاتی پکائی ۔ حضرت علیؓ نے نماز مغرب نبی کریم صلعم کے ساتھ ادا کی ۔ لوٹ کر گھر آئے ، دسترخوان بچھایا گیا اور وہ سب اس کے گرد بیٹھ گئے ، جونہی حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ نے پہلا لقمہ اٹھایا تو کسی مسکین نے دروازے پہ صدا کی کہ اے اہل بیت پیغمبر تم پر خدا کی سلامتی ہو ۔ میں مسلمان مسکینوں میں سے ایک

مسکین ہوں بھوکا ہوں جو کچھ کھا رہے ہو اُس میں سے مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علیؓ نے ہاتھ والا لقمہ دستر خوان پہ رکھ دیا اور بی بی فاطمہؓ سے کہا کہ اس مسکین کو کھلاؤ۔ حضرت بی بی فاطمہؓ نے اطاعت کرتے ہوئے جو کچھ دستر خوان پہ تھا اُس مسکین کے حوالے کر دیا اور ان لوگوں نے پانی سے افطاری کی اور بھوکے سو رہے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا اور حضرت بی بی فاطمہؓ نے اُون کا ایک تہائی حصہ پھر کاتا اور اُس کے بدلے ایک صاع جَو حاصل کیے۔ اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں، نماز مغرب حضور سرورِ کائنات کے ساتھ پڑھ کر حضرت علیؓ گھر پہنچے۔ پھر دستر خوان بچھایا گیا، اور روزدار افطار کے لیے بیٹھ گئے۔ جو نہی حضرت علیؓ نے پہلا لقمہ اُٹھایا، اچانک دروازے پہ کسی یتیم کی صدا بلند ہوئی کہ اے اہلِ بیت پیغمبرؐ آپؓ پر خدا کی سلامتی ہو۔ میں یتیم مسلمانوں میں سے ایک بے سہارا یتیم ہوں، جو کچھ کھانے لگے ہو اُس میں سے کچھ مجھے بھی کھلاؤ۔ حضرت علیؓ نے فوراً لقمہ دستر خوان پر رکھ دیا اور بی بی پاکؓ کو اشارہ کیا یتیم کو کھلا دے۔ بی بی حضرت علیؓ کا حکم دل و جان سے بجالائی اور وہ کھانا اُٹھا کر یتیم کو دے دیا۔ خود پانی سے روزہ افطار کر لیا اور اُس رات بھی بھوکے سو رہے۔ اگلے دن پھر روزہ رکھا۔ اُس دن بھی بی بی پاکؓ نے باقی ماندہ اُون کو کاتا اور ایک صاع جو بدلے میں لے لیے اور حسبِ معمول اُسے پیسا، گوندھا اور پھر پانچ روٹیاں پکائیں۔ نماز مغرب حضور پاکؐ کے ساتھ ادا کر کے حضرت علیؓ گھر واپس آئے۔ اُن کے سامنے دستر خوان بچھا دیا۔ وہ بیٹھ گئے اور جو نہی پہلا لقمہ توڑا تو دروازے پہ کسی قیدی کی صدا اُبھری کہ اے اہلِ بیت پیغمبر آپؓ پر خدا کی سلامتی ہو میں مسلمان قیدیوں میں سے ایک قیدی ہوں، کافروں نے ہمیں قیدی بنا کر زنجیروں میں جکڑ دیا، مگر کھانا نہ دیا۔ حضرت علیؓ نے لقمہ وہیں رکھ دیا اور بی بی پاک کو اشارہ کیا کہ اُسے کھلاؤ، حضرت بی بی فاطمہؓ نے تعمیل ارشاد کرتے ہوئے دستر خوان کا کھانا اُس کے حوالے کرتے ہوئے فقط یہی فرمایا کہ اب جو بھی باقی نہیں بچے اور میرے بچے بھی سخت بھوکے ہیں۔ خود وہ سب بھوکے سو گئے۔ چونکہ منت پوری ہو چکی تھی، اگلے دن اُنھوں نے روزہ نہ رکھا، حضرت علیؓ اور امام حسنؓ و امام حسینؓ حضورؐ

سرورِ کائنات صلعم کی خدمت میں گئے، بچے بھوک کی شدت کی وجہ سے چوزوں کی طرح کانپ رہے تھے، حضور پاک صلعم یہ حال دیکھ کر متفکر ہوئے فرمایا، چلو فاطمہ رض کی طرف چلتے ہیں۔ جب وہاں پہنچے تو بی بی پاک رض کو گوشۂ عبادت میں پایا۔ بھوک کی شدت سے پیٹ کمر سے چپکا ہوا اور آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی تھیں۔ نبی کریم ؐ نے بی بی فاطمہ رضی کو اس حال میں دیکھا تو الغیاث کا نعرہ بلند کیا۔ اُس وقت حضرت جبرئیل نازل ہوئے اور عرض کی یہ لیجئے یارسُول اللہ! آپ ص کے اہل بیت کے لیے یہ شیریں وگوارا ثابت ہو۔ حضور پاک ص نے فرمایا جبرئیل ع کیا لے لوں۔ حضرت جبرئیل ع نے یہ آیت پڑھی: "یطعمون الطّعام علی حبّه مسکیناً ویتیماً واسیرا وکان سعیکم مشکورا۔" (یعنی وُہ لوگ محض خدا کی محبت سے غریب، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں، اور تمھاری سعی قبول ہوئی) ۱۸۶؎

جیسا کہ آپ نے دیکھ ہی لیا کہ ابن عربی نے یہ واقعہ ان بزرگواروں کے تقویٰ، پاکیزگی، طہارت، رُوحانیت اور انتہائی انسان دوستی اور احسان و ایثار کے سلسلہ سلسلہ میں حکایت کیا ہے اور بڑی اہمیت دے کر خوب چھان بین کے بعد نقل کیا ہے اور اس طرح ان کے ایمان اور احسان کے بلند ترین مقام کی تعریف و توصیف کی ہے اور ضمناً اُن سے اپنی محبّت اور عقیدت کا اظہار بھی کر دیا ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اہل بیت سے محبت کو حضور پیغمبر اسلام سے محبّت کے برابر سمجھتے ہیں اور صراحتاً کہا ہے کہ اہل بیت سے دشمنی وخیانت فی الحقیقت حضور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے دشمنی اور خیانت ہے۔ چنانچہ وہ "فتوحاتِ مکیہ" میں لکھتے ہیں کہ جو لوگ رسُول اللہ کے اہل بیت سے دشمنی رکھتے اور اُن سے خیانت برتتے ہیں، بلاشبہ وہ حضور پاک ص ہی سے دشمنی رکھتے اور اُن سے خیانت برتتے ہیں۔ ہم پر یہ فرض ہے کہ جس طرح ہم رسُول اللہ سے محبت کرتے ہیں آن ص کے اہل بیت سے بھی اسی طرح محبت کریں اور اُن سے دشمنی اور کراہت سے احتراز کریں اور بچیں۔ اس کے بعد مزید لکھتے ہیں کہ مکّہ معظمہ میں ایک بڑے معتبر آدمی نے مجھے اپنے متعلق بتایا کہ مکّہ

ہیں مجھے فرزندانِ فاطمہ رضی اللہ عنہا سے اُن کے اعمال کی وجہ سے نفرت تھی[۱۸۷]۔ ایک رات میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر نیک اختر بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کو خواب میں دیکھا اور لوٹ گیا کہ وہ مجھ سے پہلو بچا کر اپنے روئے مبارک دوسری طرف پھیر رہی تھیں، میں نے سلام عرض کیا اور اُن سے احتراز و اجتناب کے متعلق پوچھا تو جواب میں فرمایا تو میرے فرزندوں کی بدگوئی کرتا ہے۔ میں نے عرض کی اے بانوئی محترم آپ لوگوں کے متعلق اُن کے کاموں کو مشاہدہ نہیں فرماتیں۔ فرمایا کیا وہ میری آل اولاد نہیں ہیں؟

پس میں نے فوراً اپنے فعل سے توبہ کی اور بی بی پاک رضی اللہ عنہا نے مجھے خوش بختی کی دعا دی اور میری آنکھ کھل گئی۔ پس مذکورہ بالا واقعہ کو نقل کرنے کے بعد ابن عربی نے مندرجہ ذیل شعر کہے (جو حاشیے میں درج ہیں اور اُن کا مطلب یوں ہے):

بزرگی اور سرداری میں کسی کو اہل بیت کا مد مقابل مت سمجھ کیونکہ "بزرگی و قیادت کے فی الحقیقت وہی سزاوار ہیں۔ اُن سے دشمنی رکھنا راست بازوں کے لیے بھی زیان کا موجب اور ان کی دوستی کا درجہ رکھتی ہے"[۱۸۸] پس آپ نے ملاحظہ فرمالیا، کہ ابن عربی نے ائمہ کرام کی احادیث کو بھی اپنی تصنیفات و تالیفات میں نقل کیا ہے اور اُن کے فضائل اور مناقب کا ذکر بھی کیا ہے اور ان شرفاء اور بزرگوارں کا نام بڑے ادب و احترام اور نیازمندی سے لیا ہے اور اُن سے کسی قسم کی عداوت یا دشمنی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اُس نے تو اُن کی دشمنی کو موجب زیان کہا اور اُن کی دوستی کو عبادت کا درجہ لکھا۔ قصہ کوتاہ یہ کہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں اور آئندہ بھی کہیں گے کہ وہ شیعہ نہیں تھے کہ فقط شیعہ اماموں ہی سے روایات و احادیث نقل کرتے اور فقط انہی کے فضائل و مناقب بیان کرتے اور فقط انہی اور انہی کی نسبت پیار و محبت کا اظہار کرتے، لہٰذا انہوں نے دوسروں سے بھی احادیث نقل کی ہیں اور اُن کے فضائل اور مناقب کا بھی قائل تھا لیکن متوکل عباسی جس نے حضرت امام رضی اللہ عنہ کے روضۂ اقدس کو ڈھانے اور اُجاڑنے کا حکم دیا، کے

متعلق یہ اعتراض کہ ابن عربی نے اس کی تعریف کی ہے اور اُسے ان اقطاب میں سے سمجھا جو ظاہری خلافت کے مالک بھی ہیں اور باطنی خلافت کے بھی، یہ اعتراض بجا، یہ اُن پہ عائد ہوتا ہے۔ اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" میں یہ لکھا ہے [189] اور یہ احتمال کہ وہ متوکل کے اس مکروہ اور قابلِ نفرت کام سے آگاہی نہ رکھتا ہو بہت ضعیف ہے اور اک بودی دلیل بھی کیونکہ وہ اپنے دور کے آگاہ ترین اور مطلع ترین انسانوں میں سے تھا۔

ٹھیک ہے کہ اپنی کتاب "محاضرۃ الابرار" میں جہاں وہ اسی متوکل کی خلافت کا حال لکھتے ہیں [190]۔ اس ظلم اور اس شرمناک فعل کی طرف کوئی اشارہ نہیں کرتے لیکن یہ بات اُس کے اس واقعہ سے مطلع نہ ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ اس کتاب میں بنیادی طور پر ابن عربی نے اختصار سے کام لیا ہے اور کسی خلیفہ کے اعمال و افعال کے متعلق کوئی بات نہیں لکھی بلکہ محض اُن کے نام و نشان، مدتِ خلافت، تاریخ پیدائش اور وفات پر اُن کے حاجب وزیروں اور نائبوں کے ناموں پر اکتفا کی ہے۔

یہ اعتراض کہ اُنھوں نے کہا ہے کہ رجبیوں اپنے کشف میں رافضیوں اور سؤروں کی شکل میں دیکھتے ہیں بھی اُس پہ عاید ہوتا ہے، کیونکہ افسوس کا مقام ہے کہ یہ بات اُن کی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" میں لکھی ہوئی ہے [191]۔ اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے کہ وہ ایک سُنی مسلمان تھے اور شیعوں کے مخالف جو اُن کے اپنے قول کے مطابق حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں اور حضرت علیؓ کے بارے میں انتہائی مبالغے سے کام لیتے ہیں [192] تو اک فطری بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے نقطہ نگاہ سے کہ وہ خود کو ایک صاف دل صوفی اور سچا عارف سمجھتے ہیں؛ یہ بات بہت بعید اور غیر اغلب دکھائی دیتی ہے، کیونکہ ایک سچے عارف کو، وہ بھی وحدت الوجودی عارف کو جو کبھی کبھی وحدتِ ادیان کا اعلان بھی کر گزرتا ہو، لوگوں کے مذہب اور اُن کے عقاید کی اقسام سے کیا کام؟ ایک عارف یہ کیسے روا و جائز سمجھ سکتا ہے کہ کسی کو اُس کے اپنے خاص عقیدہ یا مذہب کی بناء پر حقیر سمجھ کر اُنکی ہتک اور

ذلت کرے کہ انسانی مرتبہ سے گرا کر اُن کی صورت و سیرت کو سؤر کے ادنیٰ مقام تک لے آئے یا کم از کم جن لوگوں نے ایسے الفاظ اپنی زبان سے نکالے ہیں ایسے کوتاہ بین اشخاص کو بزرگ سمجھ کر اُن کا احترام کرے اور ان کے دعووں کو بڑی آب و تاب سے نقل کرے اور پھر بھی اپنے آپ کو اولیاء اللہ میں سے تصوّر کرے۔ خلاصہ کلام یہ کہ اس قسم کے اقوال ابن عربی کے علم و عرفان، آزادہ روی اور آزاد منشی سے موافقت نہیں رکھتے۔ اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم یہ سمجھیں کہ یہ اقوال اُن کے نہیں ہیں اور ہم بھی شعرانی کے ہمنوا ہو کر وہی کہیں جو شعرانی نے کہا ہے کہ ابن عربی کی کتابوں میں تحریف ہوئی ہے اور بعض غلط اور ناروا باتیں ان سے منسوب کر دی گئی ہیں[193]۔

## عذاب سے تمام ملتوں کا نجات پانا

پھر ان پر یہ اعتراض بھی ہے کہ وہ آخر کار تمام خطاکاروں اور گناہگاروں حتّٰی کہ ملحدوں اور کافروں کو بھی نجات یافتہ اور بخشا ہوا سمجھتے ہیں اور اس امر کے قائل ہیں کہ عذاب بمعنی دُکھ، درد یا شکنجہ ہے تو یہ کفار سے بھی منقطع ہو جائے گا۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ کفار بھی اگرچہ دوزخ میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور اُس سے کبھی باہر نہ نکل سکیں گے لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کے عادی ہو کر آگ سے اُنس اور اُلفت پیدا ہو جائے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عذاب کے درد و شکنجہ والا درخت ختم ہو جائے گا۔ اس حالت میں عذاب پھر اپنے مرتبے والی شیرینی کا عذاب رہ جائے گا کیونکہ یہ لفظ عذاب دراصل عذب ہی سے تو نکلا ہوا ہے۔

شعرانی کے دعوے[194] کے برعکس جیسا کہ خود ابن عربی کی بعض عبارات دلالت کرتی ہیں اور اُن کے بعض پیروکاروں اور مفسّروں نے بھی یہی سمجھا ہے[195]۔ یہ اعتراض بھی اُن پہ عائد ہوتا ہے کہ وہ کفار اور تمام گنہگاروں کے عذاب (جس کے معنی درد و شکنجہ ہیں) کے خاتمے کے قائل تھے اور یہ قول اجماع اُمت کے عقیدہ کے خلاف ہے، اس لیے کہ شیعہ و سنّی سبھی مسلمان متفق الرائے ہیں کہ جس طرح اہلِ بہشت، وہاں دائمی طور پر

رہیں گے ویسے ہی کفار بھی جہنم میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور دُکھ درد اور سزا و شکنجہ سہیں گے[۱۹۶] لیکن ابن عربی نے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، باوجودیکہ ظاہراً اس سلسلہ میں اجماع اُمت کی مخالفت نہیں کی، اس لیے کہ وہ بھی بظاہر کفار کے دوزخ میں دائمی طور پر رہنے کے قائل ہیں اور اُن کے عذاب کو دائمی سمجھتے ہیں مگر فی الحقیقت اُنھوں نے اجماع اُمت کے اُلٹ اور انوکھی بات کہی ہے، کیونکہ اس نے ایک بڑے خوفناک اور نرالے عقیدے کا اظہار کیا ہے کہ دوزخ میں اک مدت رہنے کے بعد کفار کو آتش دوزخ سے عادت اور انس و اُلفت پیدا ہو جائے گی جس کے نتیجے میں آگ اُن کے لیے شیریں و گوارا ہو جائے گی اور عذاب "عَذب" میں بدل جائے گا بالکل اسی طرح جس طرح کہ آگ حضرت ابراہیمؑ پہ سلامتی اور ٹھنڈک کا باعث بنی تھی اس لیے کہ خدا کی رحمت اُس کے قہر و غضب پہ سبقت رکھتی ہے۔ پس آپ نے ملاحظہ کیا کہ اس لفظ عذاب کو اس کے اصطلاحی معنوں (یعنی درد و شکنجہ) سے بڑی چابکدستی سے خارج کیا اور اُس کی جگہ اس کے غیر اصطلاحی معنی کے قائل ہوئے اور یوں عامۃ المسلمین کے عقیدے یعنی کفار کے آگ اور عذاب الٰہی میں دائمی گرفتاری سے بظاہر اپنی طرف سے کوئی مخالفت نہیں دکھائی اور ساتھ ہی اپنے اس عقیدے یعنی کفار کے دائمی عذاب کو جو مسلمانوں کے عقیدہ کے خلاف ہے، اس طرح موافق دکھایا کہ تمام گنہگاروں اور کافروں کے لیے عذاب بمعنی درد و شکنجہ تحقیق شدہ ہے اور عذاب بمعنی "عَذب" دگوارا بھی اور کہا یہ کہ گنہگار ایک مدت بلکہ مدت مدید تک دوزخ کی آگ میں جلیں گے اور دُکھ اور درد بھگتیں گے لیکن یہ درد و شکنجہ دائمی نہیں ہوگا۔ آخر کار سب گنہگار اسی آتشِ دوزخ میں نعمت و مسرت پالیں گے اور یوں یہ درد و شکنجہ کے معانی والا عذاب شیریں و گوارا والے معانی کے عذاب میں بدل جائے گا، کیونکہ یہ لفظ عذاب عَذب اور عذوبت سے مشتق ہے[۱۹۷] اور خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت سب بندوں کے شامل حال ہوگی اس لیے کہ وہ دُنیا و آخرت دونوں میں رحیم و رحمان ہے[۱۹۸] یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ ابنِ عربی جس طرح دائمی عذاب کو لازم نہیں سمجھتے

اسی طرح دائمی نعمت کی لزومیت کا بھی قائل نہیں جیسا کہ وہ "فتوحاتِ مکیّہ" میں لکھتے ہیں، درست ہے کہ خدائی اس امر کی طلب گار ہے کہ دُنیا میں مصیبت کے ساتھ عافیت بھی ہو لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ مصیبت دائمی ہو اور اسی طرح عافیت بھی ابدی ہو سوائے اس کے کہ خدا خود ایسا چاہے، کیونکہ یہ عالم تو عالم ممکنات ہے اور ہر ممکن چیز جس طرح ضد کے دو پہلوؤں (یعنی ہوتے یا نہ ہونے) کے قابل ہے" اسی طرح ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ناقابل بھی ہو سکتی ہے۔ اسی بناء پر اگلی دُنیا میں عذاب میں دوام لازم نہیں اور اسی طرح نہ نعمتوں میں؛ البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے۔[۱۹۹]

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ان کی بعض عبارات سے یہ مطلب بھی نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں وعید (سزا کی دھمکی) کے وقوع کا امکان اصلاً نیست و نابود ہے، کیونکہ اس کا سبب یا اُن کی اپنی اصطلاح میں اس کا "عینِ وقوع" محال ہے، جیسا کہ اُنھوں نے "فصوص الحکم" میں لکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید کا امکان زائل ہو جاتا ہے جو کچھ کہ اس کے اندر ترجیح والی بات کا طلب کرنا پایا جاتا ہے۔ (یعنی قابل ترجیح بات وعید کا زائل ہونا ہے)[۲۰۰] اسے صادق الوعد تو کہہ سکتے ہیں، صادق الوعید ہونا ضروری نہیں۔

وضاحت یہ ہے کہ قرآن حکیم اور دیگر احادیث و روایات اسلامی میں ایسی واضح آیات اور روایات ہیں جو وعدہ اور وعید دونوں پر دلالت کرتی ہیں جس طرح کہ قرآن شریف میں خداوند تعالیٰ نے نیکیوں کو نعمت و سعادت کا وعدہ دیا ہے اور گناہگاروں کو عذاب کی دھمکی دی اور یوں وفائے وعدہ اور وفائے وعید کا امکان یکساں ہے، لیکن ابن عربی کے عقیدے کے مطابق صرف وفائے وعدہ کا تیقن ممکن ہے نہ کہ وفائے وعید کا، کیونکہ ہر ممکن کے یقینی تعین کے لیے کسی مرجّح کا ہونا لازمی ہے اور وفائے وعید کا مرجّح معصیت ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں اپنے بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اُن کے تمام گناہوں کو بخش دے گا اور درگزر فرمائے گا۔ اس کی بناء پر وفائے وعید کا سرچشمہ یا اُس کا مرجّح جو معصیت ہے گناہگاروں

کے حق میں مغفرت اور کافروں کے لیے اُن کا عذاب نعیم میں بدل جائے گا اور نتیجہ یہ کہ وفائے وعید اور اُس کا نقیض دونوں محال ہو گئے[۲۰۱]

پس ابن عربی کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور اُس کی رحمت سب بندوں کے شامل حال ہے اور آخر کار خدا کے سارے بندے نجات و سعادت حاصل کر لیں گے لیکن سعادت کے درجوں میں فرق ضرور ہے؛ باوجودیکہ دوزخی آخر کار نعمت سے بہرہ مند ہو کر سعادت پا لیں گے، لیکن وہ پھر بھی جہالت کے پردوں میں عذاب میں مبتلا رہیں گے اور یہ بات یقینی ہے کہ اہل بہشت نعمت و سعادت کے بلند ترین درجات پہ ہوں گے، کیونکہ وہ معرفتِ خداوندی سے کامل طور پر بہرہ مند ہیں۔ خلاصہ یہ کہ انسانی سعادت کے درجات اور معرفت ذاتِ حق میں اک خصوصی تعلق و رابطہ ہے[۲۰۲] ان تنقیدات و اعتراضات کے علاوہ جن کا ہم ذکر کر آئے ہیں اور جواب بھی دے چکے ہیں جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا اس پہ اور اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں، مثلاً نبوّت عامہ کا قول، حضرت نوحؑ کی خطا، تشبیہ کا عقیدہ، حشر جسمانی سے انکار، فرعون کا ایمان، امامتِ عامہ، امام زمان کے پہچاننے سے بے نیازی اور سب سے آخر میں کفر نصاریٰ کا سبب۔

**نبوّت عامہ**

ٹھیک ہے جیسا کہ پہلے ذکر آ چکا ہے کہ وہ نبوّت عامہ، اُس کے منقطع نہ ہونے، اور تا قیامت اُس کے دوام کے قائل تھے، لیکن اس کے ساتھ وہ نبوّت خاصہ اور رسالت کے منقطع ہونے اور اُس کے دور کو ہمارے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دورِ رسالت پہ انجام پذیر سمجھتے تھے۔

**حضرت نوح علیہ السّلام کی غلطی**

یہ اعتراض ان پہ عائد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ وہ حضرت نوح علیہ السّلام کو جُدا کرنے والوں اور اہل فرقان میں سے جانتے تھے اور اُن کی دعوتِ حق کو مکمّل نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ ہمارے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی دعوتِ حق کے مقابلے میں ناقص تھی نہ کہ اپنے لحاظ سے۔ حضور پاکؐ کو ابنِ عربی صاحبِ قرآن اور

حضورِ پاکؐ کی دعوتِ حق کو کامل سمجھتے تھے۔

**تشبیہ** یہ اعتراض اُن پہ عائد نہیں ہوتا۔ پیچھے ہم کھل کر بیان کر آئے ہیں کہ وُہ نہ تو خالصتہً تشبیہ کے قائل ہیں نہ کلیتہً تنزیہ کے بلکہ تشبیہ و تنزیہ کے بین بین سمجھتے ہیں۔

**حشر جسمانی کا انکار** یہ اعتراض بھی ان پہ عائد نہیں ہوتا کہ وہ جسمانی نشر یا اصطلاحی زبان میں آخرت میں جسمانی طور پر اُٹھائے جانے کا منکر نہ تھا۔[۲۰۳]

**امام زمان کی شناخت سے بے نیازی** ہم نے دیکھا کہ اس سلسلے میں فیض کاشانی نے اُنھیں بُرا بھلا کہا ہے، ہاں اُنھوں نے ایسی بات ضرور کہی ہے اور اپنے آپ کو امام زمان کی شناخت سے بے نیاز سمجھا ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ وہ امامتِ عامہ کے قائل تھے۔[۲۰۴] اِس بنا پر جس امام زمانی کی شناخت سے اُنھوں نے استغنا برتا ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ وہی امام ربّانی ہے جو فیض کاشانی کے لیے موردِ مقبول اور جس کے سارے بارہ امامی شیعہ حضرات معتقد ہیں۔

**فرعون کا ایمان** یہ اعتراض بھی ان پہ عائد ہوتا ہے، کیونکہ باوجود اِس کے کہ اُنھوں نے گاہے ماہے فرعون کی نافرمانی اور اس کے دائمی نارِ جہنم میں ہونے کا ذکر کیا ہے مگر پھر بھی عامۃ المسلمین کے عقیدہ کے برعکس[۲۰۵] ان کی عبارات میں فرعون کے ایمان کی درستی اور عذابِ آخرت سے اُس کی نجات کا ذکر ہے۔ ان میں سے "فصوص الحکم" میں جو ان کی اہم ترین تالیف ہے، بڑی صراحت سے کہا ہے۔ اللہ نے اُس کی رُوح کو قبض کیا جب کہ پاک صاف اور پاکیزہ تھا۔ اُس میں خبیث نما کوئی چیز نہیں تھی، کیونکہ رُوح ایمان کی حالت میں قبض کی تھی، پیشتر اس کے کہ وہ کوئی بُرائی کر سکتا۔[۲۰۶]

مذکورہ بالا عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ فرعون چونکہ (ثواب، عذاب، بہشت اور دوزخ جیسے) آثارِ آخرت کے ظہور یا نمودار ہونے سے پہلے ایمان لے آیا، خدا نے اُس کے ایمان کو قبول کر لیا اور عقیدے کے لحاظ سے یعنی شرک اور خدائی دعوے سے

اُسے پاک کر دیا اور دُنیا سے بالکل پاک اور طاہر ہو کر رخصت ہوا؛ لہٰذا وہ آخرت کے عذاب سے نجات پاگیا۔

**کفرِ نصاریٰ کا سبب** اس پہ یہ اعتراض ہے کہ ابن عربی نے "فصوص الحکم" میں لکھا ہے کہ نصاریٰ اس لیے کافر نہیں ہوئے کہ اُنھوں نے یہ کہا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا ہے؛ بلکہ وہ اس لیے کافر ہوئے کہ اُنھوں نے یہ کہا کہ خدا ذاتِ عیسیٰ ہی تک محدود ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں اُن پہ اعتراض عاید نہیں ہوتا اور ان کے نقادیا[۲۰۷] معترض نے ابن عربی کی اِس عبارت پہ زیادہ توجہ نہیں دی اور دقتِ نگاہ سے کام لیا۔ جہاں وہ کہتے ہیں کہ بعض عیسائیوں کے قول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ نے حلول کیا ہے عیسیٰ میں اور یہ جو عیسیٰ علیہ السلام مُردوں کو زندہ کرتے تھے، اِس لیے وہ اللہ ہی جانتے ہیں کہ اللہ نے اُن میں حلول کیا ہوا تھا، اِس لیے انھیں کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ نصاریٰ کے کفر کا سبب اُن کے عقیدہ حلول کو سمجھتے ہیں، یعنی یہ کہ نصاریٰ یا اُن میں سے بعض نے یہ کہا کہ خداوند تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام کی شکل میں حلول کر گیا ہے اور وہ مُردوں کو زندہ کر دیتا ہے اور وُہ اپنے اس قول یا عقیدے سے کافر ہوئے، یعنی کہ اُنھوں نے خداوندگار کو عیسیٰ علیہ السّلام کی شکل کا لبادہ اُڑھا دیا؛ البتہ[۲۰۸] وُہ اسی عبارت کے نیچے نصاریٰ کو اِس لیے موردِ الزام ٹھہراتے ہیں اور اُن کو خطاوار گردانتے ہیں کہ اُنھوں نے خدا کو حضرت عیسیٰؑ کی صورت میں محصور و محدود کر دیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ خدا فقط عیسیٰؑ کی صورت میں ہے؛ حالانکہ یہ اس کائنات کی ساری چیزیں کیا حاضر کیا غائب سبھی حق تعالیٰ ہی کی صورتیں ہیں۔ یہ عقیدہ اُن کے نظریۂ وحدت الوجود کی اصل کے بالکل مطابق و موافق تھا اور اس کی دیگر شاخوں کی جڑ ہے۔ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں کہ ابن عربی کے عقیدے کے بموجب اللہ تعالیٰ کائنات کی تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے اور وہ کسی ایک شکل یا صورت میں محدود و محصور نہیں ہے۔[۲۰۹] الغرض ان کے عقیدے کے مطابق نصاریٰ کے کفر کا سبب

ان کا نظریۂ حلول ہے اور ان کی خطا و گناہ کا سبب اُن کا یہ عقیدہ ہے کہ ذاتِ حق فقط اسی کلمۂ عیسوی تک محدود ہے۔

**توقف کرنے والے** ایک گروہ ایسا بھی ہے کہ باوجود دیکہ انھوں نے ابن عربی کے علم و فضل میں کمال، اُن کی معلومات میں وسعت اور اُن کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور اُن کے مقام کی بلندی کی تعریف و توصیف کی ہے اور کبھی کبھار اُن کے کشف و کرامات کے متعلق بھی لکھا ہے، لیکن پھر بھی اسلام کے بنیادی اصولوں اور اللہ تعالیٰ کے متعلق اُن کے عقیدے کی درستی یا نادرستی کے سلسلہ میں اُن پر اظہار خیال کرنے سے اجتناب کیا ہے اور اصطلاحی الفاظ میں گویا اُس کے متعلق کچھ کہنے سے توقف کیا ہے (یعنی رُک گئے ہیں) اور اُن کا یہ معاملہ خدا ہی پر چھوڑ دیا ہے۔ ہم اس گروہ میں سے بعض کے نام و نشان اور اقوال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ بھی اپنے دور کے دنیائے اسلام کے چوٹی کے لوگوں اور علم و حکمت کے پیکروں میں شمار ہوتے تھے تاکہ ابن عربی کے متعلق مختلف نظریوں میں خاصی تحقیق و تفتیش ہو سکے اور پوری پوری چھان بین ہو سکے۔

**ابو محمد عبداللہ بن اسعد بن علی بن سلیمانؒ یافعی یمنی مکی اشعری شافعی** (۷۰۰ سے کچھ پہلے یا ۷۶۸) المعروف شیخ حجاز جو اپنے دور کے بہت بڑے شاعروں، عالموں اور ادیبوں میں شمار ہوتے تھے[۲۱۰] اپنی مشہور کتاب "مراۃ الجنان" میں ابن عربی کے مقام کی شرح میں یوں لکھتے ہیں کہ فقیہوں کی ایک کثیر تعداد نے ان کی بڑی مذمت اور ملامت کی ہے اور ان کے مقابل میں صوفیاء کے ایک گروہ اور چند فقیہوں نے بھی ان کی مدح و ستائش اور تعظیم و تکریم بھی کی ہے، ان کے کلام کو سراہا اور ان کے بلند مرتبہ اور پایا کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان کی کثرت کرامات کی خبر دی ہے۔ جن کا سارا تذکرہ تو بہت طول پکڑ جائے گا۔ ان کے اشعار بڑے عمدہ و نادر اور ان کی روایات و حکایات بہت عجیب و غریب اور نرالی ہیں۔ ان کے بارے میں طعنہ زن اصحاب کی طعنہ زنی کا سبب

بڑا سبب اُن کی کتاب "فصوص الحکم" ہے۔ مجھے یہ خبر ملی تھی کہ امام علامہ ابن زملکانی نے[۲۱۱] اس کی شرح و تفسیر پہ قلم اُٹھایا تھا اور اُس نے اُس کی یوں تشریح کی ہے کہ مشکوک موانع اور قابلِ نفرت خطرات دُور ہو گئے ہیں۔ بعض صالح عالموں نے جو ذوقِ سلیم اور تیز فہم کے مالک ہیں مجھ سے کہا ابن عربی کے کلام کی بڑی لمبی چوڑی اور دُور از کار تاویلیں کی گئی ہیں۔ ابن عربی نے امام شہاب الدین سہروردی سے بھی ملاقات کی اور جناب سہروردی نے ان کی بڑی تعریف کی۔ لیکن ان کے بارے میں مرا مسلک توقف کا ہے۔ ان کے کاموں کی سزا و جزا میں خدا پہ چھوڑتا ہوں۔[۲۱۲]

## عماد الدین اسمٰعیل بن عُمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی

(۷۰۰-۷۷۴) حافظ قرآن، مفتی، مورخ اور مشہور معروف محدث اور مفسر تھے۔[۲۱۳] وہ بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ جن میں تاریخ پہ مشہور کتاب "البدایۃ والنہایۃ" بھی شامل ہے، اس کتاب میں انھوں نے ابن عربی کا یوں تذکرہ کیا ہے کہ اُنھوں نے چار دانگ عالم میں گھوم پھر کر مختلف و متعدد شہروں کی سیر و سیاحت کی۔ بعد ازاں مکہ معظمہ میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پہ بیس جلدوں پر مشتمل کتاب "فتوحاتِ مکیہ" لکھی۔ اُس کے بعض مضامین معقول اور بعض نامعقول بعض ناجائز و جائز، بعض بہت مشہور و بعض غیر معروف ہیں۔ کتاب "عبادلہ" اور کتاب "فصوص الحکم" انہی کی تالیفات میں مؤخر الذکر کتاب میں بہت سے ایسے مضامین ہیں جن کا ظاہر صریح طور پر کفر ہے۔ ابن عربی نے ایک بڑا نفیس شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ اُن کی تصنیفات و تالیفات کی بہت بڑی تعداد ہے۔ مرنے سے پہلے ایک طویل مدت تک دمشق میں قیام پذیر رہے۔ خاندان بنی زکی اس کا بہت معتقد اور رازدار تھا۔ ابن عربی نے جو کچھ کہا یا لکھا ہے اس کے معانی کے کئی احتمال ہیں۔[۲۱۴]" ابن کثیر کی اس عبارت سے اُن کے تردد اور تحیّر کی نشان دہی ہوتی ہے اور آخر کار یہ مشہور مؤرخ اور فقیہہ ابن عربی کے بارے میں توقف اختیار کر لیتا ہے۔ اگرچہ خود اس نے اس بات کی تصریح نہیں کی۔

**ابوالحسن علی بن حسین خزرجی**[۲۱۵] (۸۱۲-۷۴۲ کے لگ بھگ) الملقّب موفق الدین یمن کے نامور مؤرخ اور کتاب "السعد المسبوک" کے مصنّف تھے۔ اِس کتاب میں ابن عربی کے بارے میں یُوں لکھتے ہیں کہ وہ اک شیخ کامل فاضل اجلّ، کامل ولی اللّٰہ، نادرۂ روزگار، صدیوں بعد پیدا ہونے والا یکتا دیدہ ور اور موحّدوں کا پیر ومرشد تھا۔ اِن تمام شان دار القابات اور پُرشکوہ عنوانات اور ان کے اوصاف حمیدہ کا تذکرہ کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں کہ انھوں نے مکّہ معظمہ کے قیام میں بہت سی کتابیں لکھیں جن کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں۔ ان کتب کے بعض مشمولات اور بالخصوص "فصوص الحکم" کے مطالب ومضامین پراگندہ وپریشان اور جمہور کے عقیدہ کے مخالف ہیں۔ یہ ہے مختصر سا حال ان کی سیرت کا، اور اللّٰہ تعالیٰ اُن کے مقام اور حالات کو بہتر جاننے والا ہے۔ ہاں اُس کے بارے میں میرا مسلک توقف ہے[۲۱۶]

**ابن عربی کو معذور سمجھنے والے** دین ودُنیائے علم کے بزرگوں کے ایک گروہ نے بھی ان کے شرع اور عرف کے خلاف اقوال کو بہکی بہکی اور صوفیاء کی عالم وجود مستی میں کہی ہوئی شطحیات سمجھا ہے اور یا اُن کے ایسے اقوال اور مافوق العادت دعووں کو اُن کے خیالات کی پراگندی اور عقل کی کمزوری پر محمول کیا ہے اور ان وجوہ کی بناء پر وہ انھیں معذور سمجھتے ہیں۔ اسی گروہ میں ان کے ہم وطن اور عزیز دوست ابوالحسن بجائی بھی جنھوں نے ان کی اس قسم کی گستاخانہ باتوں کو مجذوبانہ بڑیں ہی سمجھا ہے، جیساکہ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ جب مصر میں دینی عالموں اور فقیہوں کے غیظ وغضب سے دوچار ہوئے اور وہ اُن کی جان کے لاگو ہو گئے۔ اُنھیں جیل کی کال کوٹھڑی میں پھینک دیا تو ابوالحسن بجائی ہی ان کی مدد کو پہنچے اور ان کی رہائی کی کوشش کی۔ اُن کی مخالفِ شرع باتوں کی یُوں تاویل کی کہ اُنھیں دین اور شرع کے ظاہر کے موافق ومطابق بنا دیا، اور یُوں انھیں قید اور قتل سے نجات دلائی لیکن جیل سے چھٹکارا پانے کے بعد وہ سیدھا بجائی کے پاس گئے اور کہنے لگے کہ ایسا آدمی کہ جس کا عالم لاہوت اُس کے عالم ناسوت حلول کر گیا ہو قیدی کیسے بن سکتا ہے۔

بجائی نے جواب دیا۔ اے میرے سردار تیری یہ بات بھی مجذوب کی بڑ ہے جو تیرے منہ میں عالم وجود مستی میں نکل رہی ہے اور سکر و جود مستی پر نا قابل گرفت ہونے کے باعث کوئی سرزنش اور سزا نہیں۔

**اسی گروہ میں سے ایک ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان ذہبی ہیں** (۶۷۳-۷۴۸) اسلام کے اس بہت بڑے مؤرخ[۲۱۷] نے اپنی مشہور و معروف کتاب "میزان الاعتدال" میں ابن عربی کے بلند بانگ دعووں کو ان کی ریاضت اور اس کی گوشہ نشینی کے برے اثرات کے باعث خرافات ہی سمجھا ہے۔ اسے اس کی پراگندگی خیالات اور کم عقلی پہ محمول کیا ہے اور ان کے متعلق بحث کو یوں ختم کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ قول ان کے حق میں جاتا ہے، کہ شاید وہ اولیاء اللہ میں سے ہوں۔ جسے مرتے وقت خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت میں ڈھانپ لیا ہو اور ان کا خاتمہ خیر و برکت سے ہوا ہو۔[۲۱۸]

**فیض کاشانی** کو بھی جس کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے اسی گروہ میں سے شمار کیا جا سکتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب "بشارۃ الشیعہ" میں ان کے اقوال اور دعووں کو بالکل بے بنیاد کہہ کر لکھا ہے کہ کنج تنہائی اور گوشہ نشینی کی سخت ریاضت نے ان کے دماغ میں خلل ڈال دیا۔ وہ توہمات سے دوچار ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے انہی توہمات کو حقائق سمجھنے لگے۔[۲۱۹]

آخر میں اسی گروہ میں:

**اسماعیل بن محمد مازندانی المعروف خاموئی ہیں** (۱۱۷۳ — ؟) وہ نادر شاہ کے عہد حکومت میں اصفہان کے عالم بزرگوں میں سے تھے۔[۲۲۰] اس بزرگ عالم دین نے ایسے متضاد اور شرع کے خلاف اقوال کو ان کی ذہنی پریشانی اور دماغی بیکاری سے منسوب کیا ہے۔ جس اضطراب و پریشانی میں وہ اپنی سخت ریاضت کی بناء پر مبتلا ہو گئے تھے۔[۲۲۱]

# حصّہ سوم

## باب ۲

# مابعد کے عارفوں پر ابن عربی کے اثرات

## اور

## ابن عربی کے بعض مقلّدین و شارحین کا تذکرہ

**ابتدائیہ**

جو کچھ اب تک مذکور ہو چکا ہے یہ اک واضح اور مسلّم امر ہے کہ تمام علم دوست، طالبِ علم، عالم اور عارف جنھیں ابن عربی اور اُن کی تالیفات و تصنیفات سے آشنائی حاصل تھی اور جنھوں نے ان کے احوال و اقوال کی آگہی پائی خواہ قدیم ہوں یا جدید، خواہ ایشیائی یا یورپی مسلمان یا عیسائی، شیعہ یا سُنّی، فقیہہ یا صوفی، خواہ مجتہدین کے مقلّد یا غیر مقلّد، متکلّم یا فلسفی، مخالف یا موافق، لعنت ملامت کرنے والے یا مدح و ستائش کرنے والے، سبھی انھیں محنتی طالبِ علم، زبردست عالم، بزرگ صوفی، خدا آگاہ عارف، شیخ کامل، وحدت الوجود کے ماننے والوں کے لیے مربّی اور امام اور اُن کے واسطے اک قابلِ تقلید نمونہ سمجھتے ہیں۔ آخر کار وہ صوفیأ میں شیخ اکبر کے طور پر جانے گئے۔ سبھی نے ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثرت اور اُن کی معلومات کے دامن کی وُسعت کی بہت تعریف کی ہے اور پھر ان کے بعد تصوّف کے بارے میں اُن کے افکار و عقائد اور قواعد و آداب کو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے بہت اثر و نفوذ والے سمجھا ہے۔ پھر یہ حقیقت بھی آشکارا ہو گئی ہے کہ ان کی زندگی میں اور پھر اُن کے مرنے کے بعد ہی چار دانگ عالم میں، لوگوں کے مختلف طبقوں میں اُن کے پیروکاروں اور مدد کنندگان اور اسی طرح مخالفوں اور دشمنوں کی بڑی کثیر تعداد تھی۔ ایسا آدمی تو مشکل ہی سے نظر آتا ہے جس کے دوستوں اور دشمنوں

کی تعداد، ماہیت اور وسعت کا یہ عالم ہو جو انھیں نصیب تھا اور یہ بات اُن کی تخلیقی اور اختراعی قوّت کی عظمت، ان کے اثر و رسوخ کی تیزی، اُن کے خیالات کی اہمیت اور اُن کی گفتار کی تاثیر کی ایک روشن دلیل اور سچّی گواہی ہے۔ اس بناء پر یہ بہت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے عارفوں اور صوفیوں پہ ان کے اثر و نفوذ کو علیحدہ اور خصوصی طور پر زیرِ بحث لایا جائے تاکہ اس موضوع پر خوب کھُل کر پوری توجّہ کے ساتھ بات کی جا سکے۔ لیکن اس وجہ سے کہ ایسے تمام اقوال، تمام آراء و دلائل اور گواہیوں کو یکجا جمع کرنا، ان سے متاثر ہونے والوں اور ان کے تمام پیروکاروں کا ذکر، اور اسی طرح ان کی طریقت سے متاثر ہونے والے تمام طریقوں اور سلسلوں کا تذکرہ اس مقالے اور اس رسالے میں سما نہیں سکتا چونکہ وہ ایک الگ اور جداگانہ رسالہ کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا اہم ترین کو اہمیت دینے کے اصُول کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہم محدود اقوال اور شواہد پہ اکتفا کریں گے۔ وہ یُوں کہ پہلے ہم علماء، حکماء، سیرت نگاروں اور مؤرخوں کی شہادتوں کو اس موضوع کے بارے میں نقل کریں گے۔ اس کے بعد ان کے چند شارحین اور مقلّدین کے ناموں کا تذکرہ کریں گے جنھوں نے ان کے عرفان کی تشریح و تفسیر اور اشاعت میں حصّہ لیا اور جو عرفان و تصوّف میں ان کے علوم اور نظریات سے اثر پذیر ہوئے۔ پھر ان سلسلوں، طبقوں اور طریقوں کا ذکر کریں گے جو کسی نہ کسی طرح ان کی طریقت سے رابطہ رکھتے تھے اور ان کے بتلائے ہوئے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے یا اصطلاح میں یُوں کہیے کہ اُس کے تحت تاثیر تھے۔

**شہادتیں** پیچھے جب ہم نے ان کے مدّاحوں کے اقوال و عقائد کو نقل کیا تو اس ضمن میں ان کی ایسی عبارات بھی نظر سے گزریں جو فی الحقیقت ان کے تاثیر کلام اور موضوعِ سخن کے موضوع پر ان بزرگوں کی شہادتیں تھیں۔ اس کے علاوہ ہم نے مناسب یہی سمجھا کہ اس گفتار میں دوسرے بزرگوں کی دیگر عبارات بھی نقل کر دی جائیں جو دوسرے مفکّروں اور عارفوں پہ اُن کی اثر و رسُوخ کی شاہد ہیں اور فی الحقیقت ان کے بعد ذہنی اور رُوحانی طور پر نافذ و رواں ہونے کی واضح شہادتیں ہیں۔ اور یہ ہم

اس لیے کر رہے ہیں تاکہ موضوع معلومہ کی صحیح طور پر تائید و توثیق ہو سکے اور مطلب کو واضح کرنے کا حق صحیح طور پر ادا ہو سکے۔

**صفی الدین حسین بن الامام ظافر الازدی** جو ابن عربی کے ہم عصروں میں سے تھے۔ انھوں نے اپنے دور کے سادات مشائخ کے بارے میں جو رسالہ لکھا، اس میں ابن عربی کی بہت تعریف و توصیف کرنے کے بعد یوں شہادت دی ہے کہ "علماء، مصنفین اور ارباب وجد و حال کی ایک بڑی تعداد ان کی مقلد تھی"[1]

**عبداللہ بن اسعد یافعی**[2] نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے کہ بہت سے مریدوں کی تربیت کی جو سب کے سب عارف باللہ تھے[3]

**محمد بن عبداللہ المعروف شیخ الاسلام مخزومی**[4] ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ محی الدین سرزمین شام میں تھے۔ شام کے تمام علماء و فضلاء ان کے ہاں آتے جاتے تھے۔ اور ان کے مقام کی بزرگی کے معترف تھے۔ اور بلا حیل و حجت انھیں محققین کا استاد مانتے تھے کہ وہ کوئی تیس سال کے لگ بھگ ان کے درمیان مقیم رہے۔ وہ ان کی تالیفات کو لکھ لیتے تھے اور پھر انھیں ہاتھوں ہاتھ لیا کرتے[5]

**قطب سرمینی**[6] ابن عربی کے عارفوں کے اکابر مشائخ میں شمار ہونے مختلف النوع کتب لکھنے اور بسیار گو شاعر ہونے پہ ان کی تعریف و توصیف کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ ان کے احباب اور مقلدین ان کے بڑے معتقد تھے۔ ان کے حق میں حدِ اعتدال سے تجاوز کر کے مبالغے کی انتہا کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ درجۂ نبوت کی حد تک ان کی مدح و ستائش کرتے، ان سے میل ملاقات رکھنے والے سبھی لوگ امکانی حد تک ان کی ستائش کرتے تھے اور ہرگز کسی دوسرے کو ان پر ترجیح نہ دیتے تھے اور ہم عصروں میں کسی کو ان کا ثانی اور ہم پلہ نہ سمجھتے تھے[7]

**مجد الدین فیروز آبادی** جنھیں ہم پیچھے ابن عربی کے دفاع کرنے والوں اور مداحوں میں شمار کر آئے ہیں، اُن کے مرتبے، مقام، نفوذ اور تاثیر کلام کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "شیخ محی الدین نے مکہ معظمہ میں مجاورت کا شرف پایا۔ یہ مقدس شہر ان دِنوں عالمانِ حدیث کا مرکز تھا۔ وہ جس علم کے بارے میں بھی بات کرتے، ان کا اشارہ شیخ اکبر ہی کی طرف ہوتا۔ سبھی علما، انہی کی مجلس کی طرف بھاگتے اور ان کے مختصر کمالات سے استفادہ کرتے اور ان کی تالیفات کو اُنہی سے پڑھتے"[۸]۔

**احمد بن محمد مقری**[۹] کتاب "نفح الطیب" کے اس مؤلف سے منقول ہے کہ وہ (ابن عربی) سن ۶۰۸ میں بغداد آئے۔ علم و فضل اور معرفت میں اُن کی دھوم تھی۔ اہل حقیقت کے طریق کا ان پہ غلبہ تھا۔ ریاضت اور مجاہدت میں ان کا قدم استوار تھا۔ زبان پر صوفیانہ باتیں تھیں۔ شام اور حجاز کے اکثر و بیشتر عالم طبقۂ صوفیاء میں ان کی افضلیت اور جاہ و مقام کی تعریف کرتے تھے۔ ان کے اصحاب اور مقلد بکثرت تھے[۱۰]۔

**شیخ الاسلام ابو یحیی زکریا انصاری**[۱۱] ان شیخ الاسلام کی باتوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ابن عربی کے بہت مقلد تھے۔ اور نیکوکار تھے[۱۲]۔

**ابن عربی کے عرفان کے شارحین، مقلدین اور اساتذہ** جیسا کہ ہم اشارۃً کہہ آئے ہیں کہ وسیع اسلامی معاشرے میں اُن کی تالیفات کی نشر و اشاعت اور افکار و خیالات کے پھیلاؤ کے بعد عارفوں اور مفکروں میں سے متعدد لوگ جو علم و فضل اور عرفان و فلسفہ میں مشہور و معروف تھے۔ اور اپنے دور کے قطبوں میں بھی شمار ہوتے تھے۔ ابن عربی کو تحسین و تحیّر کی نگاہ سے دیکھنے لگے، اور بڑے ذوق و شوق اور پوری سعی و کوشش سے ان کے اصول فلسفہ اور حصولِ عرفان پہ غور و خوض کرتے لگے۔ اُن کے افکار و عرفان سے خود آگاہ ہونے کے لیے اور دوسروں کو آگاہ کرنے کے لیے اُن کے خیالات کا پرچار

کرنے، تالیفات کی شرحیں لکھنے، اور اُن کی کتب کا درس دینے لگے۔ اب یہاں سے آگے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بعد ان کا اصول عرفان اور خاص طور پر اصل وحدت الوجود ہمیشہ ہی بڑے بڑے شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں کا موضوع بحث بنا اور مرکز غور و خوض۔ اور اُن کی تالیفات خاص طور پر ان کی کتاب "فصوص الحکم" علمی حلقوں میں بالعموم اور ہماری سلطنتِ ایران کے علمی و ادبی حلقوں میں بالخصوص عرفان و معرفت کی سبھی درسی کتابوں میں معتبر ترین قرار پائی اور مدّت مدید، عرصہ بعید اور مسلسل صدیوں تک لائق و فائق مفسرین اور ماہر و زبردست اساتذہ نے اس کے درس و تدریس کا اہتمام جاری رکھا اور اس کی مشکلات کے حل اور اشارات و کنایات کی وضاحت کرنے پہ فخر محسوس کیا۔ جیسا کہ اِشارۃً بتایا جا چکا ہے کہ خوش قسمتی سے یہ افتخار مسلمانوں میں ملتِ ایرانیہ ہی کو حاصل رہا، کیونکہ ان کے عرفان کے بیشتر شارحین و مفسرین و اساتذہ اسی سرزمین سے اُٹھے، جنھوں نے ان کے جاندار فلسفہ اور سچے عرفان کو اپنے مذاق، سلیقہ اور فکر و خیال کے مطابق پایا اور اُن کے حکمت و فلسفہ اور عرفان و معرفت کے شائقین کی ضیافت طبع کے لیے اُسے بڑی اثر انگیز و دلفریب عبارات اور دلکش و دلپذیر اشارات سے نثر و نظم کے سانچے میں ڈھال کر پیش کیا۔ حیرانی کی بات ہے بلکہ گمانِ غالب ہے کہ اپنی سیر و سیاحت کے دوران وہ سرزمینِ ایران میں نہ پہنچے[۱۳] اور اپنے اس تمام ذوق و شوق اور شغف کے باوجود جو انھیں اہل علم و عرفان کی زیارت سے تھا وہ سرزمینِ ایران کے علماء و عرفاء سے ملاقات نہ کر سکے۔ لیکن ان کے فکر و فلسفہ اور تصوّف و عرفان نے دیگر اسلامی ممالک کی نسبت اِسی اِسلامی ریاست میں زیادہ حامی اور حمایتی پائے، کیونکہ اسی سرزمین کے عالموں اور عارفوں نے ان کے علم و حکمت و ذوق و عرفان پہ باقی تمام بلاد اسلامیہ کی نسبت تحریری اور تقریری طور پر کئی گنا زیادہ توجہ دی ہے اور یہ کام کسی خاص صدی یا عرصہ تک محدود نہ رہا بلکہ تاریخ اسلامی علوم و عرفان کی تاریخ پر نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان کے بعد ہر دور میں صدیوں تک کسی نہ کسی گروہ نے اس کام کو اپنی توجّہ کا مرکز بنائے رکھا۔

حتیٰ کہ موجودہ دور میں بھی ابن عربی کے ذوق و عرفان اور علم و حکمت کے دلدادگان نے اپنے پیشروؤں کے کام کے تسلسل کو جاری رکھا ہے اور وہ ان کے افکار و عقاید کی اشاعت، کتب کی طباعت، ان کی تشریح و تفسیر اور درس و تدریس میں کوشاں رہتے ہیں۔ اگر ہم چاہیں کہ ان کے عرفان و نظریہ کے شارحین، ناشرین اور اساتذہ جو فقط اسی سرزمین ایران سے اُٹھے ہیں معرض تحریر میں لائیں اور وہ بھی اختصار کے ساتھ تو یہ رسالہ اس کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے ایک الگ اور علیحدہ رسالے کی ضرورت ہے کیونکہ ان کی تعداد بہت ہی بڑی ہے۔ لہٰذا ہم یہاں فقط نمونہ کے طور پر چند ایرانی اور غیر ایرانی اصحاب کے ذکر پر اکتفا کریں جو ہماری نظر میں مشاہیر میں سب سے زیادہ اہم، نامور اور فعال تھے۔ اس گروہ کے پیروکاروں اور پیشروؤں میں سے چند ایک یہ ہیں:

**عبداللہ بدر حبشی و اسماعیل سودکین** جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ وہ ان کے قریبی دوستوں اور قلبی لگاؤ رکھنے والے شاگردوں یا پھر ان کے اپنے الفاظ میں اُس کے رُوحانی فرزندوں میں سے تھے۔ ان کے افکار و عرفان کی نشر و اشاعت کی غرض سے عبداللہ نے "الانباء علیٰ طریق اللہ" نامی کتاب لکھی اور اس کتاب میں اپنے استاد کو "شیخنا، سیدنا، قدوتنا والامام العالم الاطہر اور الکبریت الاحمر" جیسے پُرشکوہ القاب سے سراہنے کے بعد ان سے طریق الی اللہ کے سلسلے میں تنبیہات اور ارشادات سُنے تھے، انہیں بیان کیا ہے۔[۱۴] جیسا کہ بیان پہلے ہو چکا ہے "حلیۃ الابدال" نامی کتاب انہی کی اور محمد بن خالد صدفی کی فرمائش پہ لکھی گئی۔ اسماعیل نے بھی کتاب "تجلیات" کی شرح اپنے استاد کی توضیحات کی روشنی میں کی، جو وضاحتیں استاد نے اسماعیل کی اپنی درخواست پہ اُسے دی تھیں اور یوں اسماعیل نے اُستاد کے افکار کی توثیق و تصدیق کی۔ اسی شرح کے آغاز میں اُس نے بھی سیدنا، شیخنا اور امامنا جیسے پُرشکوہ القابات و خطابات سے اپنے اُستاد مکرم کی عزت افزائی کی ہے۔[۱۵] اسی طرح اُس نے اُستاد سے انسان کے انتہائی بلند ترین

رتبہ و مقام اور حال سے سوال کیا اور اُستاد نے ایک مکتوب کے ضمن میں اس کے سوال کا جواب دیا ہے اور وہی مکتوب "رسالہ فی سوال اسماعیل بن سودکین" کے عنوان سے طبع ہوا ہے[16]

اُس کے علاوہ ہم پیچھے بھی بیان کر آئے ہیں کہ یہ "ترجمان الاشواق" کی شرح قابل تحسین و ستائش کتاب "ذخائر الاخلاق" بھی بدر حبشی کی خواہش و فرمائش پہ صورت پذیر ہوئی۔ حق بات تو یہ ہے کہ یہ کتاب ابن عربی کے عرفانی اور ادبی شاہکاروں میں سے ہے۔

اسی گروہ میں **صدرالدین محمد بن اسحٰق قونوی** (سال وفات ۶۷۳) ابن عربی کے سوتیلے بیٹے اور سرزمین مشرق میں ان کے روحانی شاگردِ رشید اور سربرآوردہ خلیفہ اور نمائندہ تھے۔ اپنے اُستاد کی حمایت میں سرتوڑ کوشش کی۔ ان کے تصوّف کی ترویج و تشریح اور ان کی تالیفات کی تدریس و تعلیم میں بڑی جان ماری اور اس میں شک کی کوئی گنجائش کہ مشرقی سرزمین میں ابن عربی کے عرفان نے انہی کی ترویج و اشاعت کی بدولت فروغ پایا۔

صدرالدین جو خود ایک عارف، خدا آگاہ اور بہت بڑے بزرگ تھے اور جو خواجہ نورالدین طوسی جیسے بے مثال دانشور سے بحث مباحثے کر چکے تھے اور خواجہ مذکور نے اُن کے علمی اور رُوحانی پایہ کی امکانی حد تک تعریف کی[17]

سعدالدین حمویؒ[18] اور مولانا جلال الدین رُومیؒ[19] جیسے بے مثال عارفوں سے بھی اُن کا میل ملاپ رہا۔ اور علامہ قطب الدین شیرازیؒ[20] جیسے علامۂ زمان فلسفی کو علم و حدیث میں اُن کی شاگردی پہ فخر تھا[21] لہٰذا وہ ابن عربی کی شاگردی پہ افتخار کرتے اور اپنی کتب و رسائل میں انھیں پُرشکوہ اور معنی خیز لقب (شیخنا) سے یاد کرتے۔ جیسا کہ ہم اشارۃً کہہ آئے ہیں، اُن کے قلم اور زبان دونوں سے نکلے ہوئے عرفان کا پورا پورا اہتمام کیا، اپنے علم و فضل اور وسیع تعلیمات کی بدولت اُستاد کے بنیادی فلسفہ اور عرفانی علوم کو دل و جان سے قبول کیا اور ان کی کتابوں کی تشریح و تفسیر اور تدریس و تحقیق کا بیڑا اُٹھایا

اور بڑی خوبی اور عمدگی سے اُسے نبھایا اور مولانا عبدالرحمٰن جامی جیسے معتبر گواہ کی شہادت کے مطابق ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کو جوان کے عرفان کا اصل ستون ہے، کو مولانا صدرالدین کی تحقیقات کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں [۲۲]

اُنھوں نے مختلف النوع کتابیں مثلاً "تاویل سورۃ الفاتحہ"، "مفتاح الغیب" "نصوص" "نکوک"، "شرح والحدیث" اور پھر فارسی زبان میں "تبصرۃ المبتدی" اور "المفاوضات" تالیف کیں جو سب کی سب ان کے اُستاد ابن عربی کے تصوف و عرفان کی تشریح و تحقیق سے متعلق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اپنی کتاب "نصوص" کا نام "مفتاح مفاتیح الفصوص" رکھا۔ اس کتاب کے آخر میں لکھتا ہے کہ "تمام ہوئی کتاب نصوص" جو فصوص کی تمام کلیدوں کی کلید ہے"[۲۳] اپنی کتاب "نکوک" کو بھی اُنھوں نے فصوص کی مہروں کو کھولنے اور اُس کے رموز کو آشکارا کرنے والی کتاب کہا ہے کیونکہ اس کے آغاز پر لکھتے ہیں، جب کہ آسان کیا اللہ تعالیٰ نے جس کو بیان کرنے کی التماس کی گئی۔

یعنی "فصوص الحکم" کے مستند راز اور اُس کی مہروں کو کھولنے کے سلسلہ میں"[۲۴] وہ اپنے اُستاد کے حلقۂ عرفان میں خود ایک ماہر اور مسلم الثبوت اُستاد تھے۔ اپنی تصنیف تالیفات کے علاوہ اسی عرفان کی اشاعت کی غرض سے تعلیم و تدریس کی بساط بھی بچھائی، درس و تدریس کا ایک اچھا خاصہ حلقہ قائم کیا اور بڑے ذوق و شوق سے درس و تدریس میں مشغول ہو گئے۔ اور ایسے ہونہار شاگردوں کی تربیت کی توفیق پائی جن میں مویدالدین جندی، فخرالدین عراقی، عفیف الدین تلمسانی اور سعدالدین فرغانی جیسے لوگ شامل ہیں۔ جیسا کہ ہم ذرا آگے چل کر بیان کریں گے کہ ان کے یہ شاگردان رشید خود اپنے دور میں ابن عربی کے عرفان کے اہم ستون اور اُن کے شارحین، تابعین اور مدرسین میں سربرآوردہ شمار کیے جاتے ہیں۔

اسی گروہ میں سے ایک فخرالدین ابراہیم ہمدانی المعروف عراقی (سال وفات ۶۸۶ یا ۶۸۸) جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں وہ قونوی کے شاگردوں اور ابن عربی کے پیروکاروں میں سے تھے۔ جو خود بھی اُن کے عرفان سے استفادہ کرنے اور دوسروں کی تربیت کرنے میں لگے رہتے تھے۔ کتاب "لمعات" جو واقعی "نصوص" کا خلاصہ اور نچوڑ ہے،

اسی بزرگ عارف ذات کے رشحات قلم ہیں۔ مولانا جامی نے "نفحات الانس" میں لکھا ہے کہ شیخ عراقی زیارت سے فارغ ہو کر روم چلے گئے جہاں وہ شیخ صدرالدین قونوی کی خدمتِ اقدس میں پہنچے اُن سے تربیت پائی۔ وہاں ایک گروہ "فصوص" پڑھا کرتا۔ عراقی سنتے رہتے اور اسی سننے کے دوران کتاب "لمعات" لکھی۔ جب مکمل ہوئی تو شیخ کی خدمت میں پیش کی۔ شیخ نے اُسے بہت پسند فرمایا اور عراقی کو تحسین و آفرین کہی [۲۵]

مُلّا عبدالنبی نے "تذکرہ میخانہ" میں لکھا ہے کہ شیخ فخرالدین عراقی رُوم کے دُور دراز علاقوں تک گھومے پھرے، حتیٰ کہ وہ سرتاج اولیاء شیخ صدرالدین قونوی قدس سرہٗ کی خدمت میں پہنچے۔ ایک جماعت شیخ مذکورہ کی مجلس میں کتاب "فصوص پر بحث کر رہی تھی۔ شیخ فخرالدین عراقی تمام بحث سُنتے رہے اور فصوص سے استفادہ کرتے رہے، ساری کتاب "فصوص" پہ بحث سُنی اور "فتوحاتِ مکیہ" بھی پڑھی۔ جن دنوں "فصوص" سُن رہے تھے اُسی دوران کتاب "لمعات" لکھنی ختم ہوئی تو شیخ کی خدمت میں پیش کی۔ شیخ صدرالدین نے اس کتاب کے پورے نسخے کو پڑھا، بوسہ دیا، آنکھوں سے لگایا اور فرمایا :-

" اے فخرالدین عراقی تُو نے مردانِ حق کی باتوں کے رموز و اسرار کو آشکار اکر دیا اور حق بات تو یہ ہے کہ "لمعات" واقعی "فصوص الحکم" کا لبِ لباب ہے [۲۶] "

عبدالرحمٰن جامی نے "لمعات" کی شرح لکھی ہے۔ اس کے مقدمہ میں یُوں لکھتے ہیں کہ بعد ازاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت وہ شیخ عالم باعمل، عارفِ عاشق، ممتاز و عالی نثر لکھنے والا ادیب اور شفاف و تابدار شعر کہنے والا شاعر، جام کرم سے اربابِ ہمم کا ساقی یعنی فخرالدین ابراہیم ہمدانی المعروف عراقی، اُس علمائے محققین اور موحد عارفین کے لیے نمونہ شخصیت یعنی ابو المعالی صدر الحق والملۃ والدین محمدؐ قونوی قدس سرہٗ کی صحبت میں پہنچا تو گویا ہمائے سعادت تک جا پہنچا۔ اُس سے "فصوص الحکم" کے حقائق سُنے، مختصراً انھیں جمع کیا اور حقائق کی چند

شعاعوں اور کرنوں پر مشتمل ہونے کے باعث اس کا نام ہی "لمعات" رکھ دیا۔ اس کتاب مستطاب میں عراقی نے بڑی عمدہ عبارات اور دلکش اشارات سے نظم و نثر کے موتی باہم پرو دیئے ہیں۔ عربی اور فارسی کے زیبا و ظریف نکات کو بہم سمو دیا ہے، جن سے علم و عرفان کے آثار آشکار اور ذوق و وجدان کے انوار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ کتاب سوئے ہوؤں کو جگاتی اور جاگتوں کو واقف اسرار بناتی ہے۔ آتشِ عشق کو بھڑکاتی اور عشق کی زنجیروں کو ہلاتی ہے۔[27]

باوجودیکہ عراقی نے "لمعات" کے مقدمہ میں خود تصریح کی ہے کہ انھوں نے کتاب مروجہ زبان میں سوانح[28] کی طرز پر لکھی ہے لیکن اس کے مشمولات وہی ہیں جو "فصوص الحکم" کے ہیں[29] یعنی اس کی روش یا طرز وہی سوانحی طرز ہے، لیکن اس کے مضامین و حقائق "فصوص الحکم" سے ماخوذ ہیں یا جیساکہ قونوی نے کہا ہے کہ "فصوص کا لبِ لباب ہے۔ عراقی اس تالیف سے ابن عربی کے عرفان کے اصول اور اسرار کو بالعموم اور اصل وحدت الوجود کو بالخصوص فارسی نثر و نظم کی شکل میں لے آئے اور فارسی داں حضرات کے استفادہ کے لیے پیش کر دیا۔ کتاب مذکورہ اربابِ فن و عرفان کی توجہ کا اس حد تک مرکز بن گئی ہے کہ استادانِ فن نے اس کی تدریس کا کام شروع کر دیا اور اس کے دقیق نکتوں کو ظاہر کرنے کے لیے اس کی شرحیں لکھیں[30]، اور جیساکہ ہم دیکھ چکے ہیں، اُن سب میں دقیق نکات کے سمجھانے اور سلجھانے میں سب سے مشہور ترین بلکہ اہم ترین شرح مولانا عبدالرحمن جامی کی "اشعۃ اللمعات" نامی شرح ہے جس میں ابن عربی اور قونوی دونوں کے فرمودات سے استفادہ کیا گیا ہے جیساکہ خود جامی نے لکھا ہے کہ عبارات کی تصحیح اور اشارات کی تشریح کے لیے انھوں نے مشائخ طریقت و اکابر حقیقت بالخصوص شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور اُن کے شاگرد صدر الحق والدین محمد قونوی اور اُن کے مقلدین کے کلام سے چناؤ کیا ہے۔[31]

اسی گروہ میں سلیمان بن علی المعروف عفیف الدین تلمسانی (۶۹۰ - ۶۱۰) بھی ہیں۔ جیساکہ ہم اشارہ کر آئے ہیں، وہ بھی قونوی کے حلقۂ درس کے شاگردوں میں سے تھے۔

جس سے انھوں نے ابن عربی کا عرفان پڑھا و سیکھا، اور پھر خود خدا آگاہ عارف، حتیٰ کہ بقول ابن سبعین[۳۲] اپنے اُستاد قونوی سے بھی ماہر تر نکلے[۳۳]
جب اُن کی باری آئی تو تلمسانی نے بھی عرفان ابن عربی کی ترویج و اشاعت پر پوری توجہ مبذول کی، اور اُن کی مشہور کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی[۳۴]۔ انھوں نے خواجہ عبداللہ انصاری کی کتاب "منازل السائرین کی شرح بھی لکھی[۳۵] جو مولانا جامی کے قول کے مطابق بڑی اچھی شرح ہے۔ ان کی اکثر و بیشتر باتیں علم و عرفان کے قواعد پر مبنی اور ذوق و وجدان کی خصوصیات کے منبع سے پھوٹی ہیں۔ اُنھوں نے اشعار بھی کہے اور ایک شعری دیوان بطور یادگار چھوڑا ہے جو مشہور عارف شاعر عبدالرحمٰن جامی کی جانچ پڑتال کے مطابق نہایت شیریں و لطیف کلام ہے[۳۶]۔
اِسی گروہ میں سے ایک مؤیدالدین بن محمد جندی[۳۷] ہیں جو کہیں سن ... ء کے لگ بھگ فوت ہوئے۔ وہ بھی صدرالدین کے شاگردوں میں سے تھے اور اپنے اُستاد کی طرح ابن عربی کے شارحین و مقلدین میں سے تھے۔ اُنھوں نے ابن عربی کے اصول عرفان کو قبول کیا اور پھر زبانی اور تحریری طور پر اس کا پرچار کرنے لگے اور ابن عربی کی بعض کتابوں مثلاً "مواقع النجوم" اور "فصوص الحکم" کی شرحیں بھی لکھیں۔
مولانا عبدالرحمٰن جامی اسے سب سے پہلی شرح اور "فصوص الحکم" کی سب شرحوں کا مآخذ تصوّر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس شرح میں ایسی تحقیقات سے کام لیا گیا ہے جو باقی تمام کتابوں میں موجود نہیں ہیں[۳۸]۔ جندی نے نظریاتی اور عملی عرفان کے سلسلہ میں ابن عربی کے اصول عرفان کے بالمقابل تحفۃ الروح[۳۹] اور "تحفۃ الفتوح" کے عنوان سے فارسی میں کتابیں لکھی ہیں اور پھر ان کے دیباچہ میں ابن عربی کے رُوحانی مقام کی امکانی حد تک تعریف و توصیف کی ہے اور ان کے نام سے پہلے یہ پُرشکوہ القابات استعمال کرتے ہیں۔ مقامات ختمیت کے ورثہ کا کامل ترین محضر مجمع کمالات"، ولایت محمدی میں خاتم الاولیا، قابل صد ستائش مراتب اور مناصب کا حامل، اربابِ تحقیق کا پیشوا، اصحابِ طریق کا امام، کاملوں کا پیر و مرشد، اور

کامل ترینوں کا وارث یعنی محی الدین، صدر الاسلام والمسلمین یعنی ابو عبداللہ محمد بن علی بن محمد العربی الحاتمی الطائی۔

اسی گروہ میں ایک سعید الدین فرغانی[40] ہیں (تاریخ وفات ۷۰۰ کے لگ بھگ) وہ سرزمین ماوراء النہر کے شہر فرغانہ کے رہنے والے تھے اور اپنے زمانے کے نامور اور بزرگ ترین صوفیوں اور عارفوں اور ابن عربی کے مقلدین اور مفسرین میں سے تھے۔ انھوں نے صدر الدین قونوی سے درس لیا اور ابن عربی کے اصول عرفان کے فہم و ادراک میں بہت بلند مقام پایا اور ابن فارض[41] کی کتاب "تائیہ" کی دو زبانوں یعنی فارسی اور عربی میں علی الترتیب "مشارق الدراری الزہر فی کشف حقائق نظم الدار"[42] اور "منتہی المدارک"[43] کے ناموں سے شرح لکھی ہے۔ جامی اپنی کتاب "نفحات الانس" میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ارباب عرفان کے کاملین اور اصحاب ذوق و وجدان کے اکابرین میں سے تھے۔ مسائل علم حقیقت کو جس ربط و ضبط اور خوبی سے انھوں نے "شرح قصیدہ تائیہ" کے دیباچہ میں بیان کیا ہے کسی اور نے نہیں کیا۔ پہلے انھوں نے فارسی عبارات پر اس کی تشریح کی اور اسے اپنے مرشد شیخ صدر الدین قونوی کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے بہت تحسین و آفرین کہی اور اس سلسلے میں کچھ لکھا بھی جسے شیخ سعید الدین نے تبرک اور تیمن کے طور پر ہو بہو اسی طرح اپنی فارسی شرح کے دیباچے میں درج کر دیا، اور پھر دوبارہ اس کے فائدے کی توسیع و تکمیل کی غرض سے اسے عربی عبارت میں ڈھالا اور اسے مزید مفید بنا دیا۔[44]

اسی گروہ میں ایک کمال الدین عبدالرزاق کاشانی ہیں (سال وفات ۷۳۶)۔[45] وہ شیخ نور الدین عبدالصمد نطنزی[46] کے مرید تھے۔ وہ ظاہری اور باطنی علوم میں ایک بلند مقام تک پہنچے۔ ابن عربی کے عرفان کے اظہار و بیان میں ایک مسلمہ ماہر تھے۔ انھوں نے دو زبانوں یعنی عربی و فارسی میں تصنیف و تالیف کی ہے۔ شاگردوں کی تربیت پر بھی توجہ دی ہے۔ ان کی عربی تالیفات میں "تاویلات القرآن"، "شرح منازل السائرین"، "اصطلاحات صوفیا" اور "شرح فصوص الحکم" شامل ہیں۔[47] ان کی

یہ شرح دیگر تمام شرحوں میں بڑی معتبر اور اہم سمجھی جاتی ہے اور اس کتاب کے شارحین اور اساتذہ نے ہمیشہ اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

ان کی فارسی تالیفات میں کتاب "تحفۃ الاخوان فی خصائص الفتیان" مشہور ہے جو اصل میں عربی زبان میں تھی[۴۹] جیسا کہ پہلے بھی ذکر آ چکا ہے کہ کاشانی نے ابن عربی کے وحدت الوجود کے دفاع کے سلسلہ میں علاؤ الدولہ سمنانی سے خط و کتابت بھی کی اور بڑے شد و مد سے اس کا دفاع کیا ہے۔

اسی گروہ میں سے ایک داؤد بن محمود بن محمد رومی قیصری ساوی تھے۔ جو سال ۷۵۱ میں فوت ہوئے۔ وہ قونیہ کے ایک نواحی شہر قرمان کے رہنے والے تھے۔ جوانی میں مصر گئے، وہاں مدت تک قیام پذیر رہے اور حصول علم میں مشغول رہے۔ تصوف میں عبد الرزاق کاشانی کے مرید اور انھی کے شاگرد بھی تھے۔ کتاب "فصوص الحکم" انھی سے پڑھی اور پھر اپنے استاد کی طرح ابن فارض کے قصیدۂ تائیہ "کی شرح لکھی[۵۰]۔

انھوں نے ابن عربی کے "فصوص الحکم" کی شرح بھی لکھی ہے اور اس شرح پر مقدمہ بھی خود ہی لکھا ہے جس میں ابن عربی کے تصوف اور عرفان نظم اور نثر کی صورت میں بڑے خوبصورت اور واضح پیرائے میں بیان کیا ہے۔ دوسری شرحوں کی نسبت "فصوص الحکم" کی یہ شرح عرفان ابن عربی کے طالبوں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہی اس لیے کہ انھوں نے اس کے اسرار و رموز اور پیچیدگیوں کے حل کرنے میں زیادہ دقت اور ہمت سے کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے خود بھی دعویٰ کیا ہے کہ یہ شرح باقی شرحوں مثلاً جندی و کاشانی وغیرہم کی نسبت زیادہ معتبر ہے؛ لہٰذا ان شرحوں کی مشمولات کے علاوہ اس میں کئی نئے نکات بھی شامل ہیں۔

اسی گروہ میں سید حیدر آملی بھی ہیں (۷۸۷ — ۷۲۰ یا ۷۱۹) ہم نے انھیں ابن عربی کے نقادوں کے زمرے میں بھی شامل کیا تھا کیونکہ ولایت کے سلسلہ میں انھوں نے ابن عربی پہ کڑی تنقید کی تھی، لیکن اس کے باوجود بھی حق بات تو یہ ہے کہ وہ ابن عربی کے پیروکاروں، ان کی تالیفات کے مفسروں اور ان کے افکار کو ترویج

دینے والوں میں سے ہیں۔ ان کے عرفانی اشارات کو حتی الامکان بہترین اشارات سمجھتے ہیں اور "شیخ الکامل الکاملین الشیخ الاعظم، روحانی معنوی لحاظ سے بلند مقام کا حامل" جیسے القابات وعنوانات سے ان کی تعریف وتحریف کرتے ہیں۔ ان کے عقائد کو بھی اکثر و بیشتر قبول کرتے ہیں اور گاہے ماہے ان کے اشارات کو بہترین قرار دیتا ہے۔ ابن عربی کے افکار کی ترویج واشاعت کے کتب و رسائل بھی لکھے، مثلاً کتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" اور رسالہ "نقد النقود فی معرفۃ الوجود" اور پھر ان کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح بھی "نص النصوص" کے نام سے لکھی ہے۔

اسی گروہ میں شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی بھی ہے جس نے سن ۸۰۹ میں وفات پائی، ان کا سلسلہ طریقت بھی ابن عربی ہی پہ ختم ہوتا ہے۔ وہ ان کے نظریہ وحدت الوجود کے معتقد اور پیروکار بھی تھے[۵۱]

اس گروہ میں سے شاہ نعمت اللہ ولی کرمانی ہیں جنھوں نے سال ۸۳۴ میں وفات پائی۔ باوجودیکہ وہ خود تصوف میں ایک بہت بڑے ولی اللہ اور صاحب طریقت تھے، پھر بھی ابن عربی کے پیروکار، ان کے افکار کے پرچارک اور ان کی کتابوں کے شارح و مفسر تھے۔ اپنی کتب و رسالات میں ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے نام لیا۔ انھیں قطب المحققین، امام الموحدین اور محی الملت والدین تک کہا، نیز ان کے علوم عرفانی کی تشریح و تفسیر کی۔ ایک شرح ان کی کتاب "فصوص الحکم" پر لکھی اور ایک شرح اس کتاب کے اشعار پہ لکھی[۵۲]۔ اس آخری شرح میں کتاب "فصوص الحکم" اور اس کے مصنف دونوں سے اپنی عقیدت اور ارادت کو درج ذیل اشعار کی صورت میں اظہار کیا ہے:

فصوص الحکم کے الفاظ و کلمات ہمارے دل میں یوں پیوست ہو گئے جیسے نگینہ اپنے مقام پر پیوست ہو جاتا ہے۔ یہ کلمات اس تک رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پہنچے اور پھر اس کی روح پر فتوح سے ہم تک[۵۳]۔

اسی گروہ میں سے ایک صائن الدین علی بن محمد ترکہ اصفہانی تھے جن کا سن ۸۳۵ میں انتقال ہوا۔ ایران کا یہ عالم و عارف بزرگ خود ایک قابل توقف اور عرفان کے

زبردست معلم ہوتے ہوئے بھی ابن عربی کے عرفان کا مبلغ، مفسر اور عرفان وحدت الوجود کا زبردست اُستاد تھا۔ "فصوص الحکم" کی شرح پر ایک کتاب لکھی[۵۴] اپنی کتاب "تمہید القواعد" میں ابن عربی کے عرفان کے اصول و قواعد کے ساتھ خاص طور پر نظریۂ وحدت الوجود کے اصل و قاعدہ پر بحث کی ہے، اس نظریہ کی ایک ٹھوس اور معتبر کتاب ہے جو سال ہا سال تک ہماری مملکت ایران میں درسی کتب میں شامل رہی اور نظیر سید رضی جیسے صاحب نظر اور لا یجانی، آقا محمد رضا قمشہ ای اور آقا میرزا ہاشم گیلانی[۵۶] جیسے نامور عارفوں نے اس کی تدریس و تعلیم کا اہتمام کیا اور یوں انھوں نے بھی ابن عربی کے افکار و عرفان کی نشر و اشاعت کی۔

ابن ترکہ نے ابن عربی کے اشعار میں سے دس شعروں کی شرح پہ ایک رسالہ تالیف کیا جس میں ابن عربی کے اصولِ عرفان پہ بحث کی ہے؛ نیز عراقی کی کتاب "لمعات" کی شرح پہ "ضوء اللمعات" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں ابن عربی کے اصولِ عرفان سے استفادہ کرتے ہوئے "لمعات" کے اشعار کی تشریح کی ہے[۵۷]

اسی گروہ میں مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامی (۸۹۸ - ۸۱۲) بھی ہیں جو خود بھی زبردست شاعروں، ماہر ادیبوں اور جامع عالموں، چوٹی کے صوفیوں اور وحدت الوجود کے پُرشور و شوق عارفوں میں سے تھے[۵۸] وہ ابن عربی کے دلدادہ پیروکاروں میں سے ہیں جنھوں نے بڑی محنت اور رغبت سے ان کی تالیفات کا مطالعہ کیا اور پھر اُن کے افکار و خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے نظم و نثر کی صورت میں اسلامی معاشرے میں بالعموم اور فارسی زبان والے مسلمانوں کے لیے بالخصوص توجہ دی اور یوں انھوں نے اسلامی فرہنگ کی بالعموم اور فارسی زبان کی بالخصوص اک بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اگرچہ "تذکرہ میخانہ" کے مصنف نے ان کے بارے میں یوں لکھا ہے :-

"اہل فہم و دانش انھیں (یعنی جامی کو) ابن عربی کا جوڑ یا جواب سمجھتے ہیں، بلکہ ماوراء النہر کے علماء تو ان کو ابن عربی سے بہتر خیال کرتے ہیں[۵۹] وہ خود ابن عربی کو کامل ترین شیخ، وحدت الوجودیوں کے لیے ایک کامل نمونہ، موجودات میں جلوۂ حق دیکھنے والے ارباب

کے لیے اسوۂ حسنہ، عارفوں کا امام، موحدوں کا قطب[۶۰] محققین کا امام، دقیقہ سنج، اصحاب کے لیے ایک ماہر عالم، احکام الٰہی کا مظہر اور لامتناہی اسرار و رموز کو آشکارا کرنے والا اور دین و ملت کا احیاء کرنے والا کہہ کر ان کا نام لیتے ہیں[۶۱]۔ اور یوں اس طریق سے عرفان و معرفت میں ان کے بلند مقام اور عرفان وحدت الوجود میں ان کی سروری و پیشوائی کا کھلے بندوں اعتراف کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ جامی ابن عربی کے عرفانی حلقہ شاگردوں میں سے ہیں۔ جس نے ان کی کتابوں کا گہرا مطالعہ کیا اور ان کے نظریہ وحدت الوجود کے عرفان کے اصول و قواعد اور افکار سے کامل آگہی پائی۔ مدتوں تک "فصوص الحکم" اور "فتوحات مکیہ" کے درس و تدریس میں مشغول رہے[۶۲]۔ ابن عربی کی کتاب "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور ایک اور شرح اس کی تالیف "نقش الفصوص" کی لکھی جس کا نام "نقد النصوص" ہے۔ "نقد الفصوص" جامی کی پہلی عرفانی تالیف ہے اور "شرح الفصوص" آخری عرفانی کتاب ہے؛ اور یہ دونوں شرحیں "فصوص الحکم" کے اسرار و رموز کی توضیح و تشریح کے سلسلے میں ہیں جو ابن عربی کی تمام تر تالیفات و تصنیفات کی خاتم ہے۔ ان شرحوں کے علاوہ بھی جامی کی کئی دوسری کتابیں مثلاً "لوائح"، "لوامع"، "اشعۃ اللمعات" اور "الدرۃ الفاخرہ" حیطۂ تحریر میں لائے جو سب کی سب ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے اسرار و رموز کی حامل ہیں۔ عرفان ابن عربی کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں جامی کی ان تمام تالیفات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صدر الدین قونوی کے بعد جو اس سلسلہ میں پیشرو کی حیثیت رکھتے ہیں، جامی ہی کو اسلامی ایشیا میں خصوصاً ابن عربی کا ماہر ترین و کامیاب ترین ناشر و شارح سمجھا جائے۔

حیرانی کی بات ہے کہ ابن عربی کے عرفان و تالیفات بالخصوص "فصوص الحکم" پر اتنا کام کرنے اور ان سے اتنی عقیدت و ارادت و اعتماد رکھنے کے باوجود بھی جامی نے ایک حاشیہ میں دی ہوئی رباعی کہی ہے۔ جس کا مطلب یوں ہے:

"اے برگزیدۂ مخلوقات (انسان)! توحیدِ حق کو محض باتوں سے پانا ناممکنات

سے ہے۔ جا اپنے وجود کی نفی کر تو وہ راز جو "فصوص الحکم" اور "لمعات" میں نہیں ملتا تو اپنے اندر ہی سے پا لے گا۔[۶۳]

اسی گروہ میں عزیز الدین نسفی بھی ہیں جو وحدت الوجودی عارف تھے۔ انہیں ابن عربی کی اصطلاحات پہ مکمل عبور تھا۔ انسان کامل کی اصطلاح انہوں نے ابن عربی ہی سے سیکھی اور اسے خود استعمال بھی کیا۔ اپنے رسالوں کے ایک مجموعہ میں جس کا نام بھی انہوں نے "الانسان الکامل" رکھا، وہ انسان کامل کے اوصافِ حمیدہ پہ بحث کرتے ہیں۔

اسی گروہ میں عبد الکریم جیلی (۸۱۱ - ۷۶۷) جو کتاب "انسان الکامل" (عربی) کے مؤلف ہیں۔ مذکورہ بالا کتاب میں وہ ابن عربی کی عبارات کو احیائے دین کرنے والے امام[۶۴] کی عبارات کہہ کر ان کی عزت افزائی کرتے ہیں۔ ان کے افکار و عقائد کو نقل کر کے ان کی شرح بھی کرتا ہے۔ ان کے نظریہ وحدت الوجود اور اس کی شاخوں کی تائید و تصدیق بھی کرتے ہیں[۶۵]۔ انہوں نے "فتوحات مکیہ" کے پانچ سو انسٹھویں (۵۵۹ ویں)[۶۶] باب کی جسے وہ "فتوحات" کا نچوڑ سمجھتے ہیں، شرح بھی لکھی ہے اور اس کا نام "شرح مشکلات الفتوحات مکیہ" رکھا[۶۷]۔ حاصل کلام یہ کہ یہ عارف اور صوفی بھی ابن عربی کے پیروکاروں اور مفسروں میں سے تھا۔ علامہ اقبال لاہوری معتقد ہیں کہ ان (عبد الکریم جیلی) پہ ابن عربی کی گہری چھاپ ہے[۶۸]۔ ادھر زبردست محقق اور ابن عربی کے ہموطنوں میں جرنی کا ابن عربی شناس مسٹر پلے پوائس[۶۹] بھی لکھتا ہے کہ انسان کامل کے بارے میں ابن عربی کے مذہب سے عبد الکریم جیلی بلاواسطہ متاثر ہیں اور ان کے واسطے سے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں برِصغیر ہند و پاکستان اور انڈونیشیا میں پھیلنے والا تصوف متاثر ہے[۷۰]۔

اسی گروہ میں حسین بن معین الدین میبدی (سال وفات ۸۰۷) بھی ہیں جو متعدد کتب کے مؤلف ہیں[۷۱] جن میں ایک کتاب کا نام "فواتح" "شرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام" ہے جس میں انہوں نے صوفیا کے عقیدوں کی تشریح کی ہے اور ضمناً ابن عربی کے مناقب پہ بھی توجہ دی ہے۔ ان کے دشمنوں کے مدِمقابل آ کر اس کا دفاع کیا ہے اور

اپنے عقائد کی تصدیق و توثیق کے لیے "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیّہ" سے بہت سے شواہد بھی پیش کیے ہیں۔

اسی گروہ میں محمد زین الدّین علی بن ابراہیم احسائی المعروف ابن ابی الجمہور بھی ہیں، جو سن ۸۷۸ کے بعد فوت ہوئے۔ وہ ایک شیعہ عالم تھے اور حدیث میں کتاب "غوالی اللئالی"، اور عرفان میں "کتاب مجلی" کے مؤلف تھے[۴۳]۔ مؤخر الذکر کتاب میں اُنھوں نے ابن عربی کو شیخ الاعظم کے عنوان سے یاد کیا ہے[۴۴]۔ اور ان کی "فصوص الحکم" اور "فتوحاتِ مکیّہ" سے بہت سے اقوال اور عبارات نقل کی ہیں اور یوں اُن کے عرفان کو نشر کیا ہے۔ جو اکثر و بیشتر قبول بھی ہُوا ہے[۴۵]۔

اسی گروہ میں ایک آقا محمد رضا قمشہ ای ہیں جو اسلامی ایران میں ابن عربی کے عرفان کے آخری پیروکاروں اور مفسّروں، ناشروں اور اُستادوں میں سے تھے۔ انھیں ہم ابن عربی کے مشہور مقلّدین اور شارحین مثلاً کاشانی یا قونوی وغیرہ کی صف میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی پیدائش قمشہ میں سن ۱۲۴۱ میں ہوئی۔ پہلے اسی شہر میں اور پھر اصفہان میں پڑھتے رہے۔ فلسفہ ملّا صدرا اور میرزا حسن پسر آخوند ملّا علی نوری[۴۶] کے صاحب بصیرت اور نکتہ سنج مفسّر ملّا محمد جعفر لاہیجی[۴۷] سے سیکھا۔ اور عرفان میں سیّد رضی لاریجانی سے اکتساب فیض کیا[۴۸]۔ ان اُستادوں کی شخصیتوں کی برکت اور اپنی ہوشمندی، صفائی قلب اور محنت شاقہ سے حکمت و عرفان کے فن میں ایک بلند مقام اور اعلیٰ پایہ تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے اور پھر فن حکمت میں خود ایک لائق فائق اور ماہر و بلند پایہ اُستاد بن کر اُبھرے اور مسلسل سالہا سال تک اصفہان کے علمی حلقوں میں درس و تدریس میں مشغول رہے۔ عمر کے آخری حصّے میں تہران چلے آئے اور میرزا شفیع صدر اعظم کے مدرسہ میں جو مدرسۂ صدر کے نام سے مشہور تھا، علم کی روشنی پھیلانے لگے۔ چونکہ وہ اپنے دور کے مروّجہ علوم و فنون میں ماہر تھے؛ لہٰذا اُن کا درس دینے لگے، لیکن علم فن اور خصوصاً ابن عربی کے عرفان و حدت الوجود میں وہ متخصص اور متبحر تھے، اس لیے ابن عربی کی کتب کے پڑھانے اور اُن کی تشریح و تفسیر کرنے میں

کمال دسترس رکھتے تھے۔ چونکہ وہ ایک لائق، ماہر، محنتی اور زندہ دل اُستاد تھے، اس لیے اصفہان میں بھی اور تہران میں بھی طالبان فلسفہ اور مشتاقان عرفان کا خاصہ جمگھٹا ان کے گرد اکٹھا ہوگیا اور ان کے محضر کمالات سے اکتساب فیض کیا اور پھر آگے چل کر یہی لوگ فلسفہ و عرفان میں اپنے دور کے سربرآوردہ سکالر شمار ہونے لگے اور درس و تدریس اور تالیف و تصنیف میں مشغول ہوگئے اور یوں اپنے دور میں حکمت و عرفان کی شمع کو فروزاں رکھا[۸۰]۔ ان میں سب سے نامور میرزا ہاشم اشکوری ہیں جنھوں نے سن ۱۳۳۲ میں وفات پائی۔ وہ اپنے اُستاد کے نقشِ قدم پر چلنے والے مقلد تھے۔ انھیں بھی اسلامی ایران میں ابن عربی کے مفسروں اور مبلغوں میں شمار کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ تہران میں "فصوص الحکم"، "مصباح[۸۱]" اور "تمہید[۸۲]" کا درس دیتے تھے۔ انھوں نے ان کتابوں اور قونوی کی کتاب "نصوص" پر حواشی لکھے ہیں۔ قمشہ ای نے فلسفہ اور عرفان کے مختلف شعبوں میں درس و تدریس کے کام کے علاوہ تصنیف و تالیف بھی کی ہے اور کبھی کبھار اشعار بھی کہے ہیں۔

ان کی تصنیفات و تالیفات کی تعداد بہت ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل ابن عربی کے عرفان کے شعبہ میں ایک رسالہ "ذیل فص شیثی فصوص الحکم در مبحث ولایت[۸۳]" ہے جو مصنف کی گہری سوچ، اُس کے زورِ بیان اور متانت کلام کا ایک زبردست اور جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ وحدت وجود پہ ایک اور رسالہ بھی ہے جس کا نام "رسالہ فی وحدت الوجود بل الموجود[۸۴]" ہے جو "شرح فصوص قیصری" کے پہلے نگینہ سے متعلق ہے اور اس میں وجود کی وحدتِ شخصی پر بحث ہے اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس ذمہ داری میں بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ "فصوص الحکم" کے فص (نگینہ) آدمی، فص نوحی، فص محمدیؐ کے علاوہ ابن ترکہ کی "قواعد الوجود" کی تمہید اور مفتاح قونوی پر بھی حواشی لکھے ہیں اور ایک رسالہ "موضوع الخلافۃ الکبریٰ" کے نام سے حیطۂ تحریر میں لائے ہیں۔

اپنی تمام تالیفات میں انھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کی اصل اور اُن کے عرفان کے تمام اصول کو تسلیم کیا ہے اور اُن کی توضیح و تفسیر کی ہے۔ ہم نے اشارہ کیا تھا کہ انھوں

قرار دینا اور ایسے نادرۂ دوراں کو پیروکار کہنا قارئین کو سخت ناگوار گزرے گا اور معاملہ سنگین نوعیت پکڑ جائے گا۔ اس لیے ہم نے بحث کے عنوان کو بدل دیا اور بجائے اس کے کہ مولانا کو اُس کے تابعین و مقلدین کے زمرے میں شمار کیا جائے ہم نے دونوں کے مابین مشترکہ ذہنی و فکری ارتباط کو موضوع بنا لیا کہ عرفان و علوم اسلامی کو بار آور اور ثمرور بنانے والے ان دو حضرات میں ملاقات ہوئی اور اُن کے درمیان باہمی عقیدت، فکری رابطہ اور مشترکہ عقائد موجود تھے۔ ان کی ملاقات کے بارے میں ہمارے پاس کئی ایک مختلف قسم کی روایات موجود ہیں جو موجودہ سیاق و سباق میں درست دکھائی دیتی ہیں۔

ایک روایت کی بناء پر جب مولانا اپنے والد بزرگوار بہاؤ ولد[89] کے ساتھ شام میں آئے تو ابن عربی کی زیارت کی۔ لوٹتے وقت مولانا اپنے والد کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے جسے دیکھ کر ابن عربی نے کہا سبحان اللہ! سمندر ایک ندی کے پیچھے جا رہا ہے[90]۔ اور ایک اور روایت ہے احمد افلاکی[91] نے "مناقب العارفین" میں نقل کیا ہے کہ جب مولانا دمشق پہنچے تو شہر کے عالموں اور دیگر مشاہیر دوراں نے اُن کا استقبال کیا اور اُنھیں مدرسۂ مقدسیہ میں لے آئے۔ ان کی بہت خاطر مدارات کی اور وہ بڑے انہماک سے دینی علوم کے حصول میں مشغول ہو گئے۔ بعض کہتے ہیں وہ کوئی سات سال تک دمشق میں مقیم رہے مگر بعض کے مطابق چار سال تک[92]۔

مرحوم و مغفور اُستاد بدیع الزمان فروزانفر نے جو موجودہ دور کے سب سے بڑے متخصص مولانا رُوم تھے، اپنی تحقیق کے مطابق اپنے رسالہ میں جو مولانا کے حالات زندگی پر مشتمل ہے افلاکی کی روایت نقل کی ہے کہ یہ امر مسلّمہ ہے کہ مولانا نے کتاب "ھدایہ فقہ"[93] اس شہر میں پڑھی اور محی الدین اکبر کی ملاقات کا موقع بھی ملا[94]۔ کمال الدین حسین خوارزمی[95] نے بھی اپنی شرح مثنوی الموسوم "جواہر الاسرار" میں بھی اس روایت کا ذکر کیا ہے۔

دیگر مواقع پر جب مولانا رُوم ممالک دمشق میں تھے تو کچھ عرصہ عارفوں کے "سرتاج" حال و قال کے کامل اور محقق موحد شیخ محی الدین ابن عربی اور شیخ المشائخ سعد الدین الحموی[96]

نے اشعار بھی کہے ہیں۔ وہ ایک پاک دل، صاحبِ ذوق اور زندہ دل عارف تھے۔ ان کا تخلص صہبا تھا۔ سبکِ عراقی کے پیرو تھے۔ ان کے اشعار بڑے اعلیٰ اور معرفت کے اسرار و رموز کے حامل ہیں۔ ان میں سے چند اشعار یہ ہیں، جن کا اردو ترجمہ یہ ہے:[٥٨٥]

آج تم کبھی ہماری طرف تیز نگاہوں سے دیکھتے ہو اور گاہے اپنے خنجرِ خونریز کو دیکھتے ہو۔

تم اپنی دلکش و دلفریب زلفوں کو کبھی چہرے اور کبھی کندھوں پہ ڈال کر ان سے کتنے ہی فتنے برپا کر رہے ہو۔

جوتے شیر کو شیریں اور فرہاد پہ چھوڑ دے، تُو تو خون کی ندی پرویز کی آنکھوں سے بہا رہا ہے یہ ہمارے خون سے پُر شدہ پیالہ ہے ذرا انداز سے پینا۔ یہ شراب کا جام نہیں جسے تم بھر رہے ہو۔[٥٨٦]

باوجودیکہ یہاں اور بھی کہنے کی کئی باتیں ہیں مگر افسوس کہ مزید کہنے کی گنجائش نہیں، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ ہم اپنی بات کو استاد بدیع الزمان فروز انفر[٥٨٧] کے اس مقولہ پر ختم کر دیں۔ استادِ گرامی قدر لکھتے ہیں کہ وحدت الوجود میں محی الدین کا ایک خاص طریقہ و نظریہ ہے جس کی وجہ سے عام فقیہوں اور بعض صوفیوں مثلاً علاء الدولہ سمنانی وغیرہم نے اُس کے مذہب پر طعن و تشنیع کی ہے، لیکن اس آخری صدی کے بیشتر عارفوں اور فلسفیوں نے ان کے عقیدہ سے استفادہ کیا ہے اور محی الدین اکبر کی کتابیں اور روایتیں اصلی تصوف اسلامی پہ مبنی ہیں جو آٹھویں صدی سے لے کر دورِ حاضر تک رائج رہا۔[٥٨٨]

## مولانا جلال الدین مولوی (٦٠٤-٦٧٢) اور ابن عربی میں رابطہ

چونکہ مولانا خود ابن عربی کی طرح عالمِ اسلام کے ایک داناترین اور معروف ترین عارف، نادرۂ روزگار، نابغۂ دوران اور اسلامی عرفان کے صحیح اور سچے نمائندے بلکہ دنیائے علوم میں چوٹی کے بزرگ اور نسلِ انسانی کا ایک اعجوبہ تھے، لہٰذا ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ مولانا کو ابن عربی کے مقلدوں اور پیروکاروں میں شمار کریں۔ کیونکہ ہم جانتے تھے کہ ایسے عجوبۂ روزگار کو تابع

اور سالکانِ راہ کے نمونہ اور مشائخ کے نگینہ عثمان ابرومی[۹۷] پکے موحدؒ، کامل عارف اور درویش خدامست اوحدالدین کرمانی[۹۸]ؒ اور محدثوں اور مشائخ کے سربراہ شیخ صدرالدین قونوی سے صحبتیں ہوئیں اور باہم ایک دوسرے سے حقائق و رموز معرفت پہ باتیں ہوتی رہیں جن کی شرح دراز ہے۔ (اُن سب کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو[۹۹]) استاد بدیع الزمان فروزانفر اپنے اسی مذکورہ بالا رسالہ میں مذکورہ عبارت کو نقل کرنے کے بعد اظہارِ خیال فرماتے ہیں کہ بات حقیقت کے نزدیک ہے کیونکہ مولانا جیسے مردانِ خدا آگاہ کے متجسس اور متلاشی انسان سے یہ بات بعید از قیاس لگتی ہے کہ وہ اتنی مدت دمشق میں رہ کر بھی اُس شہرۂ آفاق شخصیت یعنی محی الدین اکبر سے نہ ملے ہوں[۱۰۰]۔

خلاصہ کلام وہی جیسا کہ اشارتاً کہہ دیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا روایات اور استاد بدیع الزمان فروزانفر کے اظہارِ خیال سے اور دیگر شواہد اور سیاق و سباق کی روشنی میں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کیونکہ مولانا کو حلب کے سفر کا اتفاق سن ۶۳۰ میں ہوا۔ اس شہر میں تھوڑے بہت قیام کے بعد وہ دمشق آن پہنچے جہاں سات یا چار سال تک قیام پذیر رہے اور اس شہر کے مدرسہ مقدسیہ میں تحصیل علم میں مشغول رہے[۱۰۱] اور جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ابن عربی بھی سن ۶۲۰ سے اپنے سال وفات یعنی ۶۳۸ تک دمشق ہی میں تھے۔ اُس نے اپنی زندگی کا باقی ماندہ عرصہ اسی شہر میں ریاضت، مجاہدت، تالیف و تصنیف، درس و تدریس اور اولیاء اللہ سے میل جول اور ملاقاتوں میں گزارا۔ اُن کے علم و عرفان اور ان کے تقدس و تقرب کا چرچا ہر زبان پر تھا۔ سبھی لوگ انھیں جانتے پہچانتے اور مانتے تھے اور علوم و فنون یا خیر و برکت کے حصول کے لیے ان کے محضرِ کمالات میں کشاں کشاں چلے آتے تھے اور اُن کے علمی و رُوحانی مراتب سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ اس لیے یہ بات بہت بعید از قیاس بلکہ اغلب معلوم ہوتی ہے کہ مولانا جیسا رازِ حقیقت کا متجسس اور متلاشی انسان جوان سالوں میں اس شہر میں ہو، ابن عربی سے نہ ملا ہو اور ان کے علم و فضل کے ذخیرے اور بلند رُوحانی مقام سے استفادہ نہ کیا ہو۔ ان ملاقاتوں کو چھوڑ کر جو مولانا کے ابن عربی سے

براہِ راست رابطہ کی حاکی ہیں۔ مولانا نے بلاشک وشبہ صدرالدین قونوی کے توسط سے جو ابن عربی کے درخشندہ شاگرد اور مشرقی دنیائے اسلام میں ان کے سب سے بڑے مبلغ اور اُن کے افکار کے سب سے بڑے رائج کرنے والے تھے، ابن عربی سے رابطہ قائم کیا ہوگا اور باوجود اس کے کہ ابتداء میں وہ ایک دوسرے کے مخالف اور کبھی کبھار منکر بھی تھے۔ آخرکار یہ مخالفت اور انکار ان کی باہمی رفاقت اور محبت میں بدل گیا جس کے نتیجے میں وہ ایک دوسرے کے علمی اور رُوحانی مقام سے آگاہ ہوئے اور ایک دوسرے کی مدح وستائش میں بھی زبان کھولنے لگے؛ حتیٰ کہ صدرالدین قونوی نے مولانا روم کو تائید ربّانی کا حامل، غیرت وحمیت کے گنبد کا پوشیدہ گوہر، فقیر محمدؐ کے دسترخوان کا آرائش گر[۱۰۲] اور جملہ موجودات کی جان کہا ہے[۱۰۳]۔

مولانا کی تعریف میں یہ شعر کہا: (شعر کا ترجمہ): اگر ہمارے اندر الوہیت کی کوئی شکل ہوتی تو وہ تو ہوتا اس میں نہ میں[۱۰۴] کسی کنائے سے کام لیتا ہوں اور نہ متردد ہوں۔

مولانا نے بھی ان کو ارباب تصوف و تواضع میں شمار کیا اور جماعت کی امامت کے مقام کے لائق گردانا[۱۰۵] اور جب مولانا کی وفات کے وقت حسام الدین[۱۰۶] چلبی نے پوچھا کہ آپ کی نماز جنازہ کون پڑھائے تو جواب دیا کہ شیخ صدرالدین قونوی[۱۰۷] اور شاید اُس شعر میں جس کا مطلب یہ ہے کہ اُس دیدہ ور، صاحبِ بصیرت قطبِ دوران جس کے ثبات کے سامنے پہاڑ بھی چکرا جاتا ہے اور کون ہوگا؟ اور یوں اس علمی و رُوحانی مقام کی بلندی کی طرف اشارہ فرمایا ہے[۱۰۸]۔ غرضیکہ یہ تمام تخصیص، محبت اور عقیدت اس امر کی دلیل ہوسکتی ہے کہ ان کے مابین ابن عربی کے متعلق بھی بات چیت ہوتی ہو۔ اور جس کے نتیجے میں مولانا روم نے جو عرفان کے میثاق اور دلدادہ تھے، قونوی سے جو ابن عربی کے عرفان میں صاحب نظر اور اُس کے اصول و فروع میں مہارت رکھتے تھے، کئی سخن ہائے شنیدنی سنے ہوں، کئی نکتے سیکھے ہوں اور یوں ابن عربی کے عرفان کے اصول و فروع سے آشنائی حاصل کی ہو۔

اس کے علاوہ پہلے بھی لکھا جا چکا ہے کہ شمس تبریزی نے بھی ابن عربی سے میل ملاقات

ابن عربی کا اثر قرار پایا۔ اب اس عنوان کا تقاضا تھا کہ جس طرح مفکروں اور عارفوں نے ان کے افکار د عرفان نظری پہ ان کے بعد بحث و تحبیس کی ہے، مابعد کے مسالک میں بھی اثر و نفوذ اور ان طریقتوں کے اصحاب کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ گفتگو کی جائے تاکہ اخلاف کے اثر و تاثیر کی وسعت اور گیرائی معلوم کی جا سکے۔ خواہ وہ کتنا ہی مختصر جائزہ کیوں نہ ہو؛ لہٰذا لازمی بات ہے کہ پہلے تو یہ واضح کیا جائے کہ ان کی خاص طریقت تھی بھی یا نہیں؟ اور جب یہ بات بالکل واضح ہو جائے کہ ہاں ان کی اک خاص اور مستقل سلوک و طریقت تھی تو پھر ان سلسلوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو کسی نہ کسی صورت میں ان سے اثر پذیر ہوئے۔

ابن عربی کی خاص طریقت بھی جو طریقت خاتمیہ، طریقت عربیہ اور زیادہ تر طریقت اکبریہ کے نام سے مشہور رہوئی۔ وہ اہل تصوّف میں زیادہ تر شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں۔ خاص طریقت رکھنے کا مقصود یہ ہے کہ انھوں نے اپنی اس طریقت کو کسی ایک مرشد یا شیخ سے اخذ نہ کیا بلکہ جیساکہ ہم کہہ آئے ہیں کہ اندلس میں اپنے قیام کے دوران یا پھر اُس ملک کے طول و عرض میں مختلف شہروں کی سیر و سیاحت کے دوران، رُوحانی و عرفانی و معنوی راہوں پہ چلتے ہوئے وہ مردوں اور عورتوں میں سے بہت بزرگان کی خدمت میں فائز ہوئے۔ ان خدا رسیدہ ہستیوں کی برکات سے بہرہ مند ہوتے۔ ان کی ریاضتوں اور مشقتوں کو دیکھا۔ اُن کے عقاید، افکار و خیالات اور آداب و قواعد سے آشنائی حاصل کی پھر جو کچھ ان کو درست نظر آیا اُسے قبول کر کے استعمال میں لائے۔

البتہ اُندلس کے صوفیاء اور خصوصاً ان مشائخ میں جن کی ابن عربی نے زیارت کی، مشرقی صوفیا کے جُوتا اور لباس پہننے اور ورد و وظائف کرنے کے خصوصی آداب جو ان کے ایک معین طریقہ اور کسی خاص فرقہ کی علامت اور اُن میں باہمی ربط کی نشانی ہوتی ہے، موجود نہ تھے۔ بلکہ ان میں وہی زہد و تقویٰ اور ریاضت و مجاہدت ہی وجہ رابطہ تھا، لیکن جب وہ سرزمین مشرق میں پہنچے تو ان قواعد و آداب سے بھی آشنا ہوئے اور اس زہد و تقویٰ، ریاضت اور اوراد و وظائف سے آگاہ ہونے کے علاوہ

رکھی۔ وہ بھی ان کے روحانی مقام سے آگاہ تھے۔ اس طرح کہ ابن عربی کو انھوں نے ایک مرد بزرگ اور سراپا تتبع کہا ہے۔ چونکہ مولانا روم شمس تبریز کے یارِ غار، ہمدم و محرم اسرار تھے۔ یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ شمس تبریزی نے ان کو ابن عربی کے فضائل اور معارف اور احوال و مقامات سے آگاہ نہ کیا ہو۔

خلاصہ یہ کہ جو کوئی بھی ان دو مفکر عارفوں کے افکار و عرفان سے تھوڑی بہت شُدھ بُدھ بھی رکھتا ہو اس کے لیے کسی تردید کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ ان دونوں سے مشترکہ عقائد موجود تھے اور میرے لیے یہ امر مسلّمہ ہے کہ مولانا رُوم کم از کم ابن عربی کے وحدت الوجود کی اصل کے بارے میں اُن کے ہم خیال ہیں، نیز عشق اور وحدتِ ادیان میں ان کے ہم عقیدہ ہیں، کیونکہ مولانا رُوم نے اپنی تالیفات اور مثنوی میں خصوصاً بڑے عشق و شوق اور زور شور سے اس کی تشریح و تفسیر کی ہے۔

مولانا نے ابن عربی سے عقیدت و ارادت کے اظہار میں بھی بخل سے کام نہیں لیا۔ ان کو کانِ گوھر سمجھا جس کی تلاش میں خود کو بحرِ دمشق میں مستغرق اور اُس شہر کا والا و شیدا و عاشق و جان خستہ و دل بستہ کہا ہے۔ اس لیے کہ ان کا محبُوب اور معشوق اس شہر میں ہے؛ جیساکہ یہ اشعار کہے ہیں ؎

ہمارے سر میں دمشق کا سودا سمایا ہُوا ہے، ہم اس کے عاشق و دلدادہ ہیں۔

ہمارا دل وہاں اٹکا ہُوا ہے اور ہمارے دل پہ اُسی کا داغ ہے، کوہ صالحیہ میں مومنوں کی اک کان ہے جس کی جستجو میں ہم بحرِ دمشق میں غرق ہیں[۱۰۹] طریقت ابن عربی۔ (سلسلۂ اکبریہ[۱۱۰]) پچھلے باب میں ہم چلتے چلتے ابن عربی کی طریقت کے قواعد و آداب کی طرف اشارہ کر آئے ہیں لیکن ان کے بارے میں کوئی الگ بحث نہیں کی گئی۔ اب بھی ہمارا یہ ارادہ تو نہیں، جیساکہ شروع ہی سے ہمارا ارادہ نہ تھا کہ ان کی طریقت کے آداب و قواعد پہ کوئی جداگانہ بحث کریں، کیونکہ وہ موضوع بہت وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ بہت پیچیدہ بھی ہے جس کا نتیجہ یہ کہ وہ الگ تحقیق اور کسی علیحدہ کتاب کا محتاج ہے لیکن چونکہ اس باب کا جو اس رسالے کا آخری باب ہے، عنوان اختلاف پر

ان کے لباس پہننے، ذکر اذکار اور ورد وظیفوں اور دیگر ایسی باتوں سے مطلع ہوئے، بہت کچھ سیکھا اور کبھی کبھار اُن کو زیرِ استعمال بھی لائے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ انھوں نے خرقہ بھی پہنا جو مشرقی صوفیا سے ہی مخصوص تھا۔

غرضیکہ جس طرح اُنھوں نے پیشرو صوفیوں (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کی تالیفات و تصنیفات کو پڑھا اور اُن کے افکار و نظریات سے بہرہ مند ہوئے، اسی طرح وہ اپنے دور کے مشائخ (خواہ مغربی ہوں یا مشرقی) کو بھی ملے۔ ان کے اعمال، افعال، احوال اور اقوال سے بہت کچھ سیکھا اور پھر خود ایک طریقت کو معرضِ وجود میں لائے۔ باوجودیکہ اس کے مواد میں پہلی طریقتوں کا تھوڑا بہت حصہ موجود تھا جس میں اُن کے اسلاف کے آداب و قواعد کی جھلکیاں تھیں، پھر بھی اس طریقت کی اِک انوکھی، نئی اور الگ صورت ہے۔ ان کو اس طریقت کے پیروکار بھی ملے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ وہ مابعد کی طریقتوں پہ اثر انداز ہوئی۔

طریقتِ اکبریہ، طریقتِ قادریہ کی شاخ نہیں ہے[۱۱۲] مجدالدین فیروز آبادی کی اس تحریر کہ ابن عربی علمی اور وضعی لحاظ سے شیخ الطریقت، حقیقت وضابطہ کے مطابق امام التحقیق، اور رسمی اور عملی طور پر عارفانہ علوم کے احیا کرنے والے تھے[۱۱۳]، کے برعکس، نیز شیخ احمد بن سلیمان نقشبندی[۱۱۴] اور شیخ احمد کمشخانوی نقشبندی[۱۱۵] کی اس وضاحت کے برعکس کہ اہل حقائق کے نزدیک باقی طریقتوں[۱۱۶] کی طرح ابن عربی کی بھی ایک جُداگانہ طریقت تھی، مشہور مستشرق لوشاتلیہ[۱۱۷] نے طرق الحجاز[۱۱۸] نامی کتاب میں دعویٰ کیا ہے کہ طریقۂ اکبریہ، طریقۂ قادریہ ہی سے نکلا ہے اور اسی کی شاخوں میں سے ایک ہے[۱۱۹] مگر یہ محض ایک دعویٰ ہی ہے کیونکہ یہ کسی قاطع دلیل اور معتبر گواہ سے محروم ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ طریقت اکبریہ اور طریقت قادریہ کے قواعد کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہے جس طرح کہ ایسی مشابہات تقریباً سبھی طریقتوں کے مابین موجود ہیں۔ پیچھے بھی جہاں ہم نے ابن عربی کے عرفان کی جُداگانہ حیثیت کے بارے میں گفتگو کی ہے تو ہم نے یہ استدلال کیا تھا کہ دو فکری نظاموں کے درمیان مشابہت کا ہونا ہی ایک کا دوسری

کی شاخ ہونے کی مؤثر دلیل نہیں ہوسکتی۔ اب ہم پھر اسی استدلال کو دہراتے ہیں کہ دو عملی طریقوں میں مشابہت بھی ایک دوسرے کی شاخ ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ اگر کوئی یہ بات کہے کہ ابن عربی کو حضرت عبدالقادر جیلانی سے بڑی عقیدت تھی اور انھوں نے اپنی طریقت کو انہی سے اخذ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کی حیثیت محض احتمالی ہے اور احتمال بھی بہت ضعیف سا، کیونکہ یہ درست ہے کہ ابن عربی کو سیدنا عبدالقادر جیلانی سے اک گونہ عقیدت تھی اور انھوں نے اپنی کتاب "فتوحات مکیہ" میں ان کی بڑی تعظیم و تکریم کی ہے اور انھیں عدل وقت اور قطب زمان کہا ہے جو ماموریہ تصرف تھے[۲۰]

لیکن یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہوسکتا کہ انھوں نے اپنی طریقت اُن سے اخذ کی ہے جس کے نتیجے میں ہم طریقتِ اکبریہ کو قادری طریقت کی شاخ کہہ سکیں، کیونکہ ابن عربی نے اپنی تالیفات و تصنیفات میں بارہا بہت سے مشائخ کرام کا نام بڑے ادب و احترام سے لیا ہے۔ اُن کے افکار و عقائد کو نقل بھی کیا ہے اور اُن میں سے بعض کو جو اپنے فکر و مذاق سے موافق تھے قبول بھی کیا ہے؛ حتیٰ کہ ان میں سے بعض مشائخ سے ملاقات بھی کی اور اُن کی رفاقت اور زیارت پہ افتخار بھی کیا، جب کہ حضرت شیخ عبدالقادر سے وہ کبھی نہیں ملے۔ ان کی اپنی تاریخ پیدائش سن ۵۶۰ ہے۔ جب شیخ عبدالقادر سن ۵۶۱ میں وفات پا گئے۔ شاید یہ گمان گزرے کہ وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کے شاگرد[۲۱] اور رہبرد کار ابوالسعود بن شبل کے وسیلہ سے ان کی طریقت کو اخذ کرنے میں کامیاب ہوئے ہوں، کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب "فتوحات" میں ابوالسعود کا نام بھی بڑے ادب و احترام سے لیا اور ان کے بارے میں لکھا ہے "میں نے سونگھی ان کی عمدہ خوشبو اور عطر بیز سانس" لیکن ان کی اپنی صراحت کے مطابق انھیں ابوالسعود سے بھی ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا[۲۲]

حاصل کلام یہ کہ جیسا کہ ہم اس سے پہلے بھی مفصل بحث کر آئے ہیں کہ ابن عربی نظری عرفان میں ایک الگ اور علیحدہ فکری نظام کے مالک تھے اور جیسا کہ اب بھی

اشارۃً کہا ہے کہ عملی عرفان میں بھی وہ خاص طریقت کے مالک ہیں اور ان کے عقائد و فوائد کی دوسروں کے آداب و قواعد سے مشابہت یا اُن لوگوں کی تعظیم و تکریم کرنا یا کبھی کبھار اُن کے افکار و آداب کو قبول کر لینا ہرگز اس امر کی دلیل نہیں۔ ہے کہ ان کا عرفان دوسروں سے اس حد تک متاثر ہو کہ ان کی جُداگانہ حیثیت کو نقصان پہنچائے اور دوسروں کی شاخ بنا دے۔

## ابن عربی کی طریقت کی بُنیاد

دوسرے عارفوں اور صوفیوں کی طرح ان کی طریقت کی بُنیاد بھی کشف و شہود اور ذوق وعیان پہ ہے نہ کہ دلیل و بُرہان پہ۔ اس مضمون کو اُنھوں نے اپنی تالیفات و تصنیفات جن میں "فتوحاتِ مکیہ"، "تدبیراتِ الٰہیہ"، "رسالہ انتصار" اور امام فخر رازی کے نام ان کا مکتوب شامل ہیں، بارہا تاکید کی ہے۔ چونکہ ہم پیچھے اس رسالے اور اس موضوع کے متعلق بحث کر آئے ہیں؛ لہٰذا تکرار سے بچنے کے لیے یہاں ذکر نہیں کریں گے۔

## ابن عربی کی نگاہ میں سیر و سلوک کا مطلب

ابن عربی کی نظر میں "سیر" منتقل ہونے کی ایک قسم ہے؛ یعنی عبادت کی ایک منزل سے عبادت کی دوسری منزل۔ شرعی لحاظ سے کسی جائز عمل سے دوسرے جائز عمل کی طرف، کسی ایک مقام سے دوسرے مقام، کسی ایک نام سے دوسرے نام، ایک تجلّی سے دوسری تجلّی کی طرف، کسی ایک ہستی سے دوسری ہستی کی طرف منتقل ہونا۔ اس بنا پر سالک وہ شخص ہے کہ ان منازل، اعمال، مقامات، اسماء میں منتقل ہوتے وقت اپنی بدنی مجاہدات اور نفسی ریاضت میں مصروف رہتے ہوتے تزکیہ نفس اور تہذیب اخلاق پہ توجہ مرکوز رکھے[۱۲۳] اور ان مقامات کو اپنا حال بنائے بغیر ہی خبر نہ رکھے[۱۲۴] لیکن ہر چیز سے پہلے لازم ہے کہ علم فقہ پڑھے اور سیکھے، احکام شریعت سے کماحقہٗ آگاہ ہو اور ان کو ملحوظ خاطر رکھے[۱۲۵] راہِ سلوک میں سالک کا پہلا قدم اپنے نفس کا محاسبہ، خیالات کی حفاظت اور اللہ تعالیٰ سے حیا و شرم کو شعار بنانا ہے، کیونکہ شرم ہی ہے جو کسی بُرے خیال کو اُس کے دل میں گزرنے اور کسی ناپسندیدہ حرکت کو اُس سے سرزد

ہونے سے روکتی ہے[۱۲۶]۔ سالک کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ لمحۂ حاضر کے احکام کو ملحوظ خاطر رکھے، یعنی جس زمانے یا دور میں سے گزر رہا ہے اُسے اور ان اعمال کو جن کا اس وقت شارع تقاضا کرتا ہے نگاہ میں رکھے، اس وقت کی قدر کرے اور ان اعمال کو سرانجام دینے کی کوشش کرے[۱۲۷]۔

**"سفر"** یہ سلوک کا اعلیٰ درجہ ہے۔ وہ درجہ جس میں سالک کے قلب کی توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے؛ لہٰذا وہ ایک قلبی واردات ہے کسی خارجی چیز سے متعلق نہیں[۱۲۸]۔ سلوک و سفر میں نسبت بالکل اسم عام اور اسم خاص کی سی ہے، یعنی کہ ہر سالک مسافر نہیں ہوتا۔

**راہ طریقت پہ سفر، عقل اور اس کے استدلال کی روشنی میں** یہ سفر فلسفیوں میں جو اہلِ فکر و عقل ہوتے ہیں، رسوم و معمول ہے مگر متحقق یا یقینی نہیں، بلکہ یہ ایک خدائی عطیہ ہے جو رسولوں، نبیوں اور برگزیدہ ولیوں مثلاً سہل بن عبداللہ، ابو یزید اور دیگر محققان صوفیا کے شامل حال ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اہل فعل اور عمل ہوتے ہیں یا اس کی اصطلاح میں اصحاب العملات، یعنی باعمل ہوتے ہیں[۱۲۹]۔

یہ نکتہ خاص طور پر توجہ طلب ہے کیونکہ ابن عربی کی نظر میں سالک کو راہ اور اپنے سفر کے دوران ایک ایسے پیر و مرشد اور تادیب کنندہ کی ضرورت ہے جو راہِ طریقت کو کماحقہ جانتا بھی اور دیکھتا بھی ہو تاکہ وہ اس کی دستگیری کرکے اُسے کسی مقام پہ پہنچا دے اور اُس کی رُشد و ہدایت کے بغیر نہ سالک کی راہ کٹتی ہے اور نہ ہی اس کا سفر ختم ہوتا ہے اور وہ کہیں کسی مقام پر نہیں پہنچتا[۱۳۰]۔

**طریقت اکبریہ کے اعمال و آداب** ابن عربی نے اپنی طریقت کے اعمال و آداب کو اپنی تالیفات و تصنیفات میں جن میں "فتوحاتِ مکیہ"، "حلیۃ الابدال"، "تحفۃ السفرۃ الیٰ حضرت البررہ" شامل ہیں، مختلف مقامات بڑی تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن ہمارا ارادہ

اُن تفصیلات میں جانے کا ہرگز نہیں، ہاں محض ہونے کے طور پر درج ذیل مطالب ضروری معلوم ہوتے ہیں۔

پیر تک پہنچنے سے پیشتر سالک راہ اور مسافر کے لیے جس کے وجود کی اہمیت و ضرورت کا ذکر ہم ابھی اُوپر کر آئے ہیں، اعمال طریقت عبادت میں بھوک، بیداری، خاموشی، خلوت، صدق و توکل، صبر، عزیمت اور یقین سے پہلے چار عمل ظاہری ہیں اور پچھلے پانچ عمل باطنی ہیں[۱۳۱] بھوک سے مُراد شرعی لحاظ سے جائز وہ بھوک ہے جو طبیعت سے فاضل چیزوں کو گھٹاتی ہے لیکن بدن کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی، لہٰذا یہ بھوک اس غذا کا متقضا نہیں جو انسانی مزاج کی درستی اور اُس کی اُستواری کی ضامن ہے[۱۳۲]

سہر سے مُراد بیداری ہے جو یہ تحفظ ذات کے لیے اس سے مراد فقط بیداری چشم نہیں جو ظاہر ذات کی محافظ ہے بلکہ اس سے اکثر و بیشتر مُراد قلب ہے جو باطن ذات کی محافظ ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آنکھ سو رہی ہو اور دل بیدار ہو[۱۳۳]

صمت سے مُراد انسان کی باطنی خاموشی نہیں کیونکہ ہر انسان کا باطن دیگر تمام موجودات کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے سلسلہ میں ناطق ہے اور نہ انسان کے کُلّی طور پر چُپ سادھ لینا مُراد ہے، کیونکہ انسان شرعاً پابند ہے کہ وہ بعض حالات و اوقات میں ذکرِ الٰہی کرے بلکہ اس سے مُراد وہی عام خاموشی ہے؛ یعنی کہ انسان لغو، بے ہودہ، بے معنی اور حکمت و نصیحت سے عاری باتوں سے ہونٹوں کو سی لے اور خاموشی اختیار کرے[۱۳۴] لیکن کنارہ گیری یا خلوت سے مُراد یہ ہے کہ سالک بظاہر ہر بُری بات اور ہر ناپسندیدہ عادت اور بباطن وُہ ہر چیز اور ہر کسی یعنی ماسوا اللہ مثلاً گھر بار، خاندان، بیوی بچوں، یار دوستوں الغرض اپنے اور خدا کے درمیان حائل ہونے والی ہر شے سے افراطِ تعلق اور مضر لگاؤ ختم کر دے؛ حتیٰ کہ منفی خیالات سے بھی کنارہ کش ہو جائے اور اُس کے دل میں سوائے خدا اور یادِ خدا کے کچھ نہ ہو، اور دل کو سوائے خدا کے اور کسی چیز سے تعلق نہ ہو[۱۳۵] وہ ان چار اعمال کو اس مقام کے ستون تصوّر کرتے ہیں جو

ابدال کی صفات ہیں[۱۳۶]، اور انھیں معرفتِ حق کی بُنیاد سمجھتے ہیں جس سے مُراد ہے معرفت ذاتِ حق، معرفتِ نفس، معرفت دُنیا اور معرفت شیطان[۱۳۷]۔

**طریقت اکبریہ کے دیگر اعمال مندرجہ ذیل ہیں** آخرت کے لیے عمل، اپنے باطن کو نیک و پاک بنانا، اپنے اور خدا کے درمیان موافقت پیدا کرنا۔ جو آخرت کے لیے عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دُنیاوی کاموں کے لیے خود کافی ہے، جو اپنے باطن کو سنوار لیتا ہے، خدا اُس کے ظاہر کو بھی سنوار دیتا ہے، اور جو اپنے اور خدا کے درمیان موافقت پیدا کرلے خدا تعالےٰ اُس کے اور دنیا والوں کے درمیان مصالحت و موافقت پیدا کر دیتا ہے[۱۳۸]۔

**طریقت اکبریہ کی سُنتیں** طہارت، حضورِ قلب اور اُس کی خاص الخاص خصوصیات یہ تین سُنتیں ہیں جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ سے مروی ہیں۔ اپنے راز کا چھپانا، لوگوں کے ساتھ مروت اور دُکھ مصیبت و آزار پر تحمّل و برداشت[۱۳۹]۔ طہارت دو قسم کی ہے ظاہری اور حسی جو عبارت ہے بدن لباس اور جگہ کی پاکیزگی سے اور باطنی یا رُوحانی طہارت جو عبارت ہے نفس کے حرص، کینہ، حسد، بُغض، تکبّر اور باقی تمام اخلاقِ ذمیمہ سے پاکیزگی سے، پھر طہارت عقل جو عبارت ہے ہر قسم کے شک و شُبہ اور آشفتہ خیالی سے مبرّا ہونے سے اور سر کی طہارت، غیروں کے نہ دیکھنے سے عبارت ہے[۱۴۰] اور حضور اس ذات واحد کو تمام اعمال و افعال میں حاضر و ناظر جاننا[۱۴۱] لیکن اس طریقت کی خاص الخاص خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سالک کو ابدال[۱۴۲] کے مقام سے اُٹھا کر قطب[۱۴۳] کے مقام تک پہنچا دیتی ہے، لعینہٖ اسی طرح جس طرح کہ ابن عربی اس ارتقائی منزل سے گزرے[۱۴۴]۔

**طریقت کے وُہ سلسلے جو طریقت اکبریہ سے متاثر ہوئے** ابن عربی کے بعد وجود میں آنے والے تقریباً تمام اہم اور مشہور سلسلوں اور صوفیا نے ابن عربی کو صوفیا کا شیخ اکبر مانا ہے۔ راہ طریقت میں ان کی پیشوائی کو قبول کیا اور ان کی طریقت کے آداب و قواعد کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ نمونے کے طور پر

ہم یہاں چند طریقوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں :-

**سلسلہ شاذلیہ**[۱۴۵] اس سلسلہ کے پیروکاران کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، ابن عطاء اللہ سکندری[۱۴۶] نے جو خود اکابر صوفیاء اور طریقہ شاذلیہ کے رکن رکین تھے، ان کی عظمت و بزرگی کی تعریف کی ہے۔ ان کے بہت سے قواعد و آداب کو سیر و سلوک میں ملحوظ خاطر رکھا ہے[۱۴۷] شیخ محمد مغربی شاذلی[۱۴۸] اور شیخ جلال سیوطی نے بھی ان کی مدح و ثناء کی ہے اور انھیں عارفوں کا مربی، ہزاروں کا سہارا، شہود کی مسلّمہ آنکھ اور رسول عربیؐ کی راہِ طریقت و شریعت کی طرف رہنمائی کرنے والا کہا ہے[۱۴۹]

**سلسلہ نقشبندیہ**[۱۵۰] اس طریقت کے پیروکاروں نے بھی ان کا نام بڑے ادب و احترام سے لیا ہے اور اُن کو دینِ محمدیؐ میں خاتم الاولیاء کا لقب دے کر اُن کی تعظیم و تکریم کی ہے اور اپنے رسالات و مقالات میں متعدد مضامین اُن سے نقل کیے ہیں[۱۵۱]

**سلسلہ نعمۃ اللّٰہیہ** طریقۂ نعمت اللّٰہی جو تصوف کے مشہور و اہم ترین طریقوں سے ہے اور شیعی تصوف کا پہلا طریقہ ہے، نظریات و عمل میں ابن عربی ہی کے تصوف سے مستفیض ہوئے اور جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں، نعمت اللّٰہ ولی جو اسی سلسلہ کے ارکان و مشائخ سے تھے۔ ابن عربی کے معتقدوں اور ان کی کتابوں کے مفسّروں میں سے تھے۔

**نور بخشی سلسلہ**[۱۵۲] اس طریقت کے پیروکاروں نے بھی ابن عربی کے تصوف کی تقلید کی ہے۔ نور بخشیہ طریقت کے پیشوا سید محمد نور بخش نے امکانی حد تک ان کی برأت کی ہے[۱۵۳]

شمس الدین محمد بن یحییٰ بن علی گیلانی لاہیجی (سال وفات ۸۶۹ھ) گلشن راز کے مفسّر نور بخشیہ سلسلہ کے مشاہیر صوفیاء میں سے تھے اور ایک اور روایت کے مطابق سید محمد نور بخش[۱۵۴] کے سب سے بڑے، سب سے افضل اور کامل خلیفہ تھے یہ "گلشن راز"

کی اپنی شرح میں جس کا نام "مفاتیح الاعجاز" ہے، متعدد مقامات پہ ابن عربی کا تذکرہ کیا ہے اور انہی کے اقوال کو بطور سند پیش کیا ہے[۱۵۵]

**سلسلۂ ذہبیہ[۱۵۶]** یہ سلسلہ طریقت بھی کسی حد تک طریقت اکبریہ سے متاثر ہے۔ اس لیے کہ ہمیں یاد ہوگا کہ محنتی محقق اُستاد سعید نفیسی تاریخ تصوف میں خصوصاً ان سلسلوں کے متعلق جو ایران میں رائج ہیں، پوری پوری چھان بین کی ہے۔ ہم اس باب میں انہی سے سند تلاش کرتے ہیں۔ نفیسی نے لکھا ہے کہ سرزمین ایران مدتوں تک طریقت کبرویہ کے زیر تسلط رہی تھی[۱۵۷] اور اس سرزمین کے بہت سے بزرگ مشائخ اُسی کے مقلد رہے ہیں۔ مولانا جلال الدین کے والد بزرگوار بہاؤالدین ولد مولانا کو اپنے ساتھ ایشیائے کوچک لے گئے اور انہی سے طریقۂ مولویہ[۱۵۸] چلا اور پھیلا۔ ضمناً اُنھوں نے ابن عربی کی تعلیمات کا کچھ حصہ بھی اس میں شامل کر دیا اور ایران میں وہ طریقۂ ذہبیہ کے نام سے آج بھی باقی ہے[۱۵۹]

**دانتے کا ابن عربی سے رابطہ[۱۶۰]** کتاب کے خاتمہ پر اس نکتہ کی طرف اشارہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عیسائی دنیا کے سب سے بڑے عارف شاعر ڈانتے اور دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عارف اور شاعر کے درمیان اک ذہنی و فکری رابطہ قائم تھا۔ شاید علم دوست قارئین کے لیے یہ اشارہ ایک محرک اور پس منظر ثابت ہو اور وہ اس سلسلہ میں مزید چھان بین کرنے پر آمادہ ہو جائیں۔

ابن عربی کے عرفانی علوم پہ غور و پرداخت اور دانتے کی تالیفات بالخصوص "ڈیوائن کامیڈی" کا مطالعہ اور پھر خاص طور پر ابن عربی کے نظام اصفہانی سے رُوحانی و حقیقی عشق کا جو کتاب "ترجمان الاشواق" کے معرض وجود میں آنے کا باعث بنا، دانتے کے بیٹرس سے رُوحانی عشق کا باہمی مقابلہ جو ڈیوائن کامیڈی کے لکھے جانے کا سبب بنا، اس گمان کو تقویت بخشتا ہے۔ دانتے جو ابن عربی کی وفات کے پچیس سال بعد پیدا ہوا[۱۶۱]

اس لیے وہ ان کی تالیفات اور افکار سے خوب واقف تھا، اس گمان کو اور بھی تقویت ملتی ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہسپانیہ کے چوٹی کے ابن عربی شناس مسٹر آسین پلیے چو اٹس نے جو ابن عربی کے علوم و معارف کے علاوہ دانتے کی تالیفات سے بھی کماحقہٗ آگاہ تھا اپنی مشہور کتاب الموسوم "اسلام اور ڈیوائن کامیڈی"[۱۶۲] میں ابن عربی رح کو "ڈیوائن کامیڈی" کا منبع و سرچشمہ کہا ہے[۱۶۳]۔ اسی کتاب کے پانچویں باب میں دانتے کے افکار و تمثیلات کو ابن عربی کے افکار و تمثیلات سے، دانتے کے فلورانسی بیٹریس کے عشق کو ابن عربی کے نظام اصفہانی کے عشق سے اور دانتے کی Cancionero اور Convito نامی دو کتابوں کا ابن عربی کی "ترجمان الاشواق" اور ذخائر الاعلاق" سے موازنہ و تقابل کر کے اُس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان دو بزرگ ترین ادیبوں اور شاعروں میں محض فکری مشابہت ہی موجود نہ تھی، بلکہ ڈانتے ابن عربی سے متاثر تھا اور گاہے ماہے ان کی تقلید بھی کرتا ہے[۱۶۴]۔

مشہور انگلستانی مستشرق اور محقق مسٹر نکلسن نے بھی دانتے کے ابن عربی کے تحت تاثیر ہونے پر بڑا زور دیا ہے[۱۶۵] اور اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ خدا را صد شکر کہ یہ رسالہ اختتام پذیر ہوا۔

---

# حواشی

## حصّہ سوم

## باب ۱

۱۔ رجوع بہ "الیواقیت والجواہر" جلد اوّل صفحہ ۹

۲۔ الدر الثمین، ص ۲۹، المسائل المخزون فی اصول الکلام، تالیف امام رازی، ص ۳۸۹

۳۔ الطبقات الکبریٰ، ص ۵

۴۔ الدر الثمین، ص ۲۶

۵۔ رجوع کیجئے مجموعہ رسائل ابن عربی "رسالۃ الشیخ الی الامام رازی، جلد اوّل رسالہ ۵ صفحہ ۷-۲ سورہ الکہف سورۃ ۱۸، آیت شمارہ ۶۵

۶۔ "نفحات الانس" صفحہ ۴۷۲، ریاض السیاحۃ صفحہ ۸۶۵ - ۸۶۴ ۔ سعدی نے خود کہا ہے: ؎

مرا شیخ دانائے مرشد شہاب
دو اندرز فرمود بر رُوئے آب

(میرے دانا شیخ و مرشد شہاب نے سطحِ آب پر مجھے دو نصیحتیں فرمائیں)

یکی آنکہ بر نفس خود بین مباش
دوم آنکہ بر جمع بدبین مباش

(ایک تو یہ کہ خود بین مت بنو، دوسرے یہ کہ دوسروں کے متعلق بدبین یا بدگمان نہ بنو)

۷۔ "وفیات الاعیان" جلد سوم، رقم ۴۹۷ "کشف الظنون" جلد اوّل صفحہ ۱۲۹ / اور صفحہ ۹۰۴ جلد دوم صفحہ ۱۱۷۷

۸۔ رجوع بہ نفخ الطیب جلد دوم صفحہ ۳۸۱ "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۱۹۴

۹۔ رجوع در الثمین صفحہ ۲۸

۱۰؎ رجوع بہ کتاب ماقبل وہی صفحہ ۲۸

۱۱؎ رجوع کیجئے بہ نفح الطیب جلد دوم صفحہ ۳۸۱، شذرات الذہب جلد پنجم صفحہ ۱۹۳

۱۲؎ ابوبکر، احمد بن علی بن ثابت المعروف خطیب بغدادی (۴۶۳-۳۹۲) بہت بڑے محدث، مؤرخ اور حافظِ قرآن تھے۔ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۴۳۴ رقم ۹۸۲

۱۳؎ رجوع کیجئے "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۴۹۹ رقم ۱۱۰۸، "شذرات الذہب" جلد پنجم صفحہ ۲۷-۲۲۶

۱۴؎ نفح الطیب، ج ۲، صفحہ ۳۶۲۔ الدر الثمین، صفحہ ۳۱

۱۵؎ شذرات، ج ۵ ص ۱۸۵ "مراصد الاطلاع"، ج ۲ ص ۵۱۳

۱۶؎ "تذکرۃ الحفاظ" سیوطی، ص ۴۹۶ رقم ۱۱۰۲۔ "شذرات الذہب" ج ۵ ص ۵۱۳

۱۷؎ الدر الثمین، ص ۳۱-۳۲

۱۸؎ ابوالجناب احمد بن عمر ملقب بہ کبریٰ و مشہور بہ نجم الدین کبریٰ۔ (۶۸۱)

۱۹؎ سجنجل، بہ فتح اوّل و ثانی، آئینہ و تکہ نقرہ جمع سناحل۔

۲۰؎ نفحات الانس، ص ۴۲۹۔

۲۱؎ بمعنی ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر۔

۲۲؎ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۹

۲۳؎ قضاعی منسوب بہ قضاعہ۔ یعنی ایک قبیلہ ہے جو بلقنیہ سے منسوب ہے۔

۲۴؎ "شذرات" ج ۵، ص ۲۹۵۔ الاعلام، ج ۷ ص ۱۱۰

۲۵؎ "التکملہ" جلد دوم صفحہ ۶۵۳-۶۵۲

۲۶؎ رجوع بہ شذرات، جلد پنجم صفحہ ۳۰۱

۲۷؎ رجوع کیجئے "شذرات" جلد پنجم صفحہ ۱۹۳

۲۸؎ در الثمین، صفحہ ۲۸

۲۹؎ اثیر الدین الابہری، مفضل بن عمر۔ وہ ایساغوجی اور ہدایت الحکمۃ نامی کتابوں کے مصنف تھے۔ وہ ابہر، قزوین یا اصفہان کے رہنے والے تھے۔ اس نے سن ۶۱۶ یا سن ۶۶۳ میں وفات پائی۔

۳۰ؔ رجوع کیجئے بہ "آثار البلاد و اخبار البلاد" صفحہ ۴۹۷

۳۱ؔ جمال الدین، ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی فقیہ شافعی (۳۹۳ - ۴۷۶) المعروف ابو اسحٰق شیرازی، مدرسہ نظامیہ بغداد کا پہلا استاد تھا۔

۳۲ؔ روضات الجنات ج ۴، ص ۱۰۱

۳۳ؔ جلال الدین محمد المعروف ابن خیاط (سال وفات ۸۳۹) قرآن کے حافظ اور یمن کے مفتی تھے اور مجد الدین فیروز آبادی کے شاگرد تھے۔ علم حدیث میں بڑے بلند مقام کے مالک تھے۔ یمن میں اس علم کی دستارِ فضیلت انہی کے سر رہی ہے۔ رجوع بہ "ذیل طبقات الحفاظ، ذہبی، تالیف جلال الدین سیوطی صفحہ ۳۸۰، وہ ابن عربی کے کٹر دشمنوں میں سے تھے۔ انھیں ذلیل و خوار کرنے کے لیے دارالسلام سے دُور دراز علاقوں تک کے علمائے دین کے نام خطوط لکھے۔ ان خطوط میں ان فتووں اور عقیدوں کو ابنِ عربی سے منسوب کیا ہے جو اسلامی شریعت کے خلاف تھے اور اجماع علمائے اسلام کے خلاف تھے۔ لیکن جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جاچکا ہے، فیروز آبادی، ابن عربی کی حمایت میں اُٹھے لیکن ان کا دفاع کرتے وقت بھی اُس نے ابن خیاط کو اس تہمت زنی کے سلسلے میں معذور ہی سمجھا۔ لکھتے ہیں کہ شاید ابن خیاط نے یہ عقاید اور فتوے جو دین کے خلاف ہیں کسی کتاب میں پائے ہوں جو ابنِ عربی کی تصنیفات نہ ہوں، بلکہ اس کے مخالفین محض انھیں بدنام کرنے کی غرض سے غلط طور پر ان کے نام سے منسوب کر دی ہوں اور یا پھر وہ ابن عربی کی ان عبارات کو اچھی طرح اور صحیح طور پر سمجھ نہ سکے ہوں۔ (رجوع کیجئے بہ "یواقیت"، جلد اوّل، صفحہ ۷ - ۸

۳۴ؔ رجوع بہ "نفح الطیب"، جلد دوم، صفحات ۳۷۴ - ۳۷۵ "یواقیت" جلد اوّل صفحہ ۷ "در الثمین" صفحہ ۶۳ - ۶۶ "شذرات الذہب" جلد دوم صفحہ ۱۹۴

۳۵ؔ "الدر الثمین" صفحہ ۲۴

۳۶ؔ رجوع کیجئے "الدر الثمین" صفحہ ۴۱

۳۷ؔ رجوع بہ "ہدیۃ العارفین" جلد دوم صفحہ ۲۲۸

۳۸ؔ "الجانب الغربی"

۳۹ؐ اُنھوں نے یہ کتاب سلطان سلیمان شاہ بن بایزید خان کے حکم سے اُسی کے لیے فارسی زبان میں لکھی اور اپنی تحریر کے مطابق وہ اس کتاب کے ڈھانچے اور خاکے سے سن ۹۲۴ میں فارغ ہوئے۔ یہ کتاب خط صورت میں تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں نمبر شمار ۴۰۸۶ کے تحت موجود ہے۔

۴۰ؐ رجوع بہ کتاب ماقبل۔

۴۱ؐ رجوع کیجئے بہ "جمہرۃ الاولیا" جلد دوم صفحات ۶۲ - ۲۶۱ نیز "معجم المطبوعات" جلد اوّل صفحات ۳۴ - ۱۱۲۹

۴۲ؐ رجوع کیجئے "الطبقات الکبریٰ" صفحہ ۱۶۳

۴۳ؐ رجوع کیجئے "الیواقیت" جلد اوّل صفحات (۲ - ۷)

۴۴ؐ رجوع کیجئے بہ کتاب "الکبریت الاحمر" حاشیہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ دوم

۴۵ؐ رجوع کیجئے بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۷

۴۶ؐ رجوع کیجئے بہ صفحہ ۱۹۸

۴۷ؐ سیّد شہید کے احوال و آثار کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ مستوفائی کتاب "احقاق الحق" جلد اوّل طبع تہران ۱۳۷۶ ہجری قمری جسے نامور فقیہ اور فاضل اجل شیعیہ آیات اللہ سیّد شہاب الدین نجفی مرعشی نزیل قم نے لکھا۔

۴۸ؐ مثال کے طور پر وحدت الوجود مطلق کے سلسلہ میں ابن عربی کی بریّت کے سلسلہ میں اُنھوں نے یہ احتمال پیدا کیا ہے کہ ان کی اس عبارت "سبحان من اظھر الاشیا و ھو عینھا" میں کتابت کی غلطی ہوئی ہے، کیونکہ عین در اصل غَیَّبَ (ماضی منفرد مذکر غائب از باب تفعیل تھا لہٰذا عَیْنَھَا اصل میں غَیَّبَھَا تھا اور اظہر الاشیاء سے ابن عربی کی مراد تخلیق اشیاء اور غَیَّبَھَا سے مراد اُن کی فنا ہوگی — رجوع کیجئے بہ "مجالس المؤمنین" جلد دوم، صفحہ ۶۶

۴۹ؐ علاء الدولہ اور ان کی تنقیدات کے متعلق ہم آگے چل کر ذرا تفصیل سے بیان کریں گے۔

۵۰ؐ رجوع کیجئے بہ "مجالس المؤمنین" جلد دوم صفحات ۶۱ تا ۶۴

- رجوع کیجئے صفحہ ۳۵۷
- آیۂ "یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق و امسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین"

(اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی، کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت (سورہ المائدہ۔ سورہ ۵ آیت شمارہ ۶)

۵۳ رجوع بہ "اربعین" تالیف شیخ بہائی صفحہ ۹ ۲۔ یہاں شیخ مذکور نے آیۂ مذکورہ بالا کے متعلق ابن عربی کی عبارت کو فتوحاتِ مکیّہ سے عیناً نقل کیا ہے۔ اور انھیں امامیہ شیعوں کے عقیدہ کے موافق لکھا ہے۔

۵۴ رجوع بہ کتاب ماقبل صفحہ ۱۵۷

۵۵ رجوع کیجئے صفحہ ۴ ۳۵ کتاب ماقبل

۵۶ یہ رسالہ سال ۱۹۳۰ ہجری قمری کے مجموعہ میں مصر میں شائع ہو چکا ہے۔

۵۷ رجوع کیجئے "اسفار" جلد اوّل صفحہ ۱۹۸

۵۸ محولا بالا جلد نہم صفحات ۳۸۲ -- ۳۸۰

۵۹ محولا بالا جلد اوّل صفحہ ۲۶۶

۶۰ ایضاً جلد نہم صفحہ ۴۵

۶۱ ان کی تاریخ پیدائش کا تو قطعاً پتہ نہیں چل سکا، اور تاریخ وفات بھی صحیح معلوم نہیں ہو سکی۔

۶۲ رجوع بہ "محبوب القلوب" جلد دوم نسخہ خطی صفحہ ۶۲۱

۶۳ محولا بالا صفحات ۲ ۶۲ - ۶۲۴

۶۴ جیسا کہ اشارۃً کہا جا چکا ہے میرزا محمد فرقہ اخباریہ میں سے تھا۔ یہ فرقہ امامیہ ہی کی شاخ ہے جو اصولیین کے برعکس احادیث کی ظاہر مشابہت سے سند لیتے ہیں۔

۶۵ رجوع کیجئے بہ "روضات" جلد ہفتم صفحات (۱۲۷ - ۱۲۸)

۶۶ ر.ک بہ "روضات" ج ۸ ص ۵۶

۶۷ محولا بالا، ج ۸، ص ۵۷

۶۸ سید ابوالحسن بن محمد طبا طبائی اصفہانی المعروف میرزا جلوہ (سال وفات ۱۳۱۴) ہجری قمری ابن عربی کے عرفان کے مشہور استاد تھے۔ آگے چل کر ان کے بارے میں بحث آئے گی۔

۶۹ شیخ مرتضیٰ ابن محمد امیر شوستری مشہور مجتہد اور اس کی ذات مرجع شیعان ہے۔ اس کی گراں بہا کتب سے ایک "فرائد الاصول" ہے یہ علم اصول پر ہے اور رسائل کے نام سے مشہور ہے۔ فقہ میں ایک کتاب "مکاسب" جو فقہ کے دقیق ترین مسائل اور قوانین پر مشتمل ہے دونوں کتابیں اور ان کے دینی مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔

۷۰ رجوع بہ "تاریخ علمائے معاصر" صفحہ ۲۲۸ "مولفین کتب چاپی" جلد سوم صفحہ ۵۲۱

۷۱ رجوع بہ دیباچہ شرح "مناقب" صفحات ۸-۱۰)

۷۲ "مقالات شمس تبریزی" ص ۲۹۸، ۳۵۰، ۳۵۲

۷۳ رجوع کیجئے بہ "روضات" جلد ہفتم صفحہ ۱۳۴

۷۴ رجوع کیجئے بہ "قصص العلماء" جلد ششم صفحہ ۸۰

۷۵ رجوع کیجئے بہ "مجموعۃ الرسائل والمسائل" طبع اول ۱۳۶۸، ۱۹۴۹، صفحہ ۴۱

۷۶ قرامطہ اسماعیلیوں کا ایک فرقہ ہے جو قرمط بن حمدان کے پیروکار ہیں۔

۷۷ رجوع بہ "مجموعۃ الرسائل والمسائل" جلد چہارم صفحہ ۱۷

۷۸ محولہ بالا اتحادیہ وہی حصہ گفتار دوم۔

۷۹ محولہ بالا۔

۸۰ ابن تیمیہ کی عبارت یوں ہے: "اتحادیہ، گروہ میں سے ابن عربی اسلام کے سب سے قریب ہیں اور ان میں سے حیثیت سے مقامات پر کلام کے لحاظ سے سب سے اچھے ہیں کیونکہ وہ فرق کر دیتے ہیں ظاہر میں اور مظاہر میں اور اقرار کرتے ہیں امر اور نہی کا اور شریعت کا اس حالت میں

جس میں وہ ہے اور حکم دیتے ہیں چلنے کا بہت ساری ایسی چیزوں پر جن کا حکم دیا ہے مشائخ نے اخلاق میں سے اور عبادات میں سے، اس لیے بہت سارے مبتدی اس کے کلام سے اپنا مسلک بناتے ہیں اور اُس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کے حقائق کو اچھی طرح سمجھ نہیں پاتے۔ جو ان کے کلام کو سمجھ لیتا ہے اور اُس پہ موافقت اختیار کرلیتا ہے۔ پس اس پہ بات واضح ہوجاتی ہے۔ رجوع کیجیے "مجموعہ الرسائل والمسائل"۔

۸۰ھ رجوع کیجیے بہ "ریحانۃ الادب" جلد چہارم صفحہ ۱۵۸۔ نیز "تذکرۃ الشعرائے سمنان" سعید نفیسی مرحوم و مغفور کا مقالہ صفحات ۹۔۴۰)

۸۱ھ رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" تالیف عبدالرحمٰن جامی، صفحات ۸۹۔۴۸۸ نیز "اصل الاصول" صفحات ۹۲۔۹۳)

۸۲ھ امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاہ (جلال الدین بن سابق سجستانی) شیخ علاؤ الدولہ کے خاص مریدوں میں سے تھے۔ وہ سالہا سال تک صوفی آباد میں سکونت پذیر رہے اور شیخ کے مختصر کمالات سے اکتسابِ فیض کیا۔ ان کے اقوال و حالات (مشتمل بر مختلف مجالس) کو سن ۲۴ ۷ میں کتابت کی شکل میں لائے، جو "چہل مجلس" یا "رسالۂ اقبالیہ" کے نام سے مشہور ہے۔ رجوع کیجیے بہ "شرحِ احوال" و افکار و آثار شیخ علاؤ الدولہ سمنانی" تالیف سعید مظفر صدر (تہران) ۱۳۳۴ صفحات ۶۴۔۶۵

۸۴ھ رجوع کیجیے بہ "نفحات الانس" تالیف مولانا عبدالرحمٰن جامی، صفحات ۴۸۲۔۴۸۴

۸۵ھ رجوع کیجیے سورۂ یوسف سورہ ۱۲، آیت شمارہ ۷۶

۸۶ھ رجوع کیجیے سورۂ فصلت (حم السجدہ) سورہ ۴۱ آیات (۵۳۔۵۴)

۸۷ھ رجوع کیجیے بہ سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۲

۸۸ھ رجوع کیجیے بہ سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۳

۸۹ھ رجوع کیجیے سورۂ فصلت (حم السجدہ) آیت شمارہ ۵۳

۹۰ھ رجوع کیجیے سورۂ الرحمٰن، سورۂ شمار ۵۵ آیت شمارہ ۲۶۔۲۷

۹۱ھ سورہ فصلت آیت شمارہ ۵۴

۹۲ سورہ القصص سورہ نمبر ۲۸ آیت شمارہ ۸۸

۹۳ سورۃ الحدید، سورۂ ۵۷، آیت ۳

۹۴ رجوع کیجئے سورۃ البقرہ سورۃ نمبر ۲ آیت شمارہ ۱۱۵

۹۵ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، تالیف مولانا جامیؒ، صفحات ۴۸۲ - ۴۸۵

۹۶ رجوع بہ آیت کریمہ "قل اللہ ثم ذرھم فی خوضھم یلعبون" سورۃ سورہ نمبر ۶ آیت شمارہ ۹۱

۹۷ توبہ نصوح سے مراد اپنے قلب کو گناہوں سے پاک کرنا ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ گناہ کو دشوار و برا سمجھے اور اس کی طرف پھر پلٹ کر نہ جائے، اور گناہ کی لذت کبھی اس کے دل و دماغ سے گزرنے نہ پائے اور صحیح ترین توبہ ہے (رجوع کیجئے "کشاف" جلد اول صفحہ ۱۶۳

۹۸ دہری یا دہریئے کفار کا ایک فرقہ ہے جو دہر کو (اور دہر سے مراد ہے مدت زمانہ آغاز سے پایان تک) قدیم سمجھتے ہیں اور حوادث کو اسی سے منسوب کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اُن سے خبردار کیا ہے اور قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ (یہ لعبث کے منکر لوگ یوں کہتے ہیں کہ بجز ہمارے اس دنیوی حیات کے اور کوئی حیات نہیں ہے۔ ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہم کو صرف زمانہ کی گردش سے موت آجاتی ہے (سورہ الجاثیہ آیت شمار ۲۴) نیز رجوع بہ "کشاف" جلد اول صفحہ ۴۸۰

۹۹ سچری میں ایک فرقہ ہے جو طبع انسانی کی چار خاصیتوں یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کی پرستش کرتا ہے کیونکہ وہ انہی کو وجود کی اصل اور دنیا کا مبدا سمجھتے ہیں (رجوع بہ "کشاف" جلد اول صفحہ ۶۱۲)

۱۰۰ ظاہری طور پر تو مراد شاکمونی پیروکاروں سے ہے (لفظ شاکمونی کے ک اور م پہ پیش ہے) یعنی لوگوں کے عقیدے کے مطابق وہ ہندوستان میں ایک صاحب کتاب پیغمبر ہو گزرا ہے، اس کی کتاب (صحیفے) کا نام شاکمونی تھا۔ بعض اسے "اہل ختا" کا پیغمبر کہتے ہیں (برہان قاطع) لفظ شاکمونی سنسکرت سے ماخوذ ہے۔ یہ بُدھ اور اُس کی کتاب کا نام ہے۔ (فرہنگ ناظم الاطباء)

۱۰۱؎ - مولانا جامی کی کتاب "نفحات الانس" کے صفحات ۴۸۸-۸۹ پر فارسی عبارت یوں ہے جس کا اردو ترجمہ بھی فارسی ترجمہ کے بعد دیا گیا ہے :

(فارسی عبارت)

ای شیخ خداوند از سخن حق شرم نمی دارد، اگر تو بشنوی کہ کسی می گوید فضلہ شیخ عین وجود است ازوی درنمی گذری، بلکہ بروی غضب می کنی پس عاقل چگونہ روا می دارد کہ این سخن بیہودہ را دربارۂ خداوند بزند وایں نسبتِ ناروا بہ او بدہد، ازایں سخن توبہ کن آں ہم توبۂ نصوح تاگر ازیں مہلکۂ ہولناک کہ دہریان، طبیعیان، یونانیان ومتکلمانیان نیز ازآں تنگ می دارند رہائی یابی۔

(ترجمۂ اردو)

اے شیخ! خدا حق بات کہنے سے شرم نہیں کرتا اور اگر تو یہ سنے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ شیخ کا فضلہ بالکل اس کا اپنا وجود ہی ہے تو تو اسے درگزر نہیں کرتا، بلکہ غیظ وغضب کا اظہار کرتا ہے تو پھر ایک عقل مند آدمی اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی بیہودہ بات کیسے کہہ سکتا ہے یا کیسے اس سے منسوب کر سکتا ہے۔ اس بات سے توبہ کر اور وہ بھی توبۃ نصوح (سچی توبہ) تاکہ اس ہولناک، خوفناک اور سنگلاخ وہلاکت خیز دلدل سے نجات پائے۔

۱۰۲؎ رجوع کیجئے بہ "کشف الغطا" صفحات (۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۹)

۱۰۳؎ رجوع کیجئے "شذرات" جلد ہفتم، صفحات (۳۴۰-۳۳۹)

۱۰۴؎ رجوع کیجئے بہ تنبیہ الغبی الی تکفیر ابن عربی، صفحات ۲۰، ۱۱، ۱۸

۱۰۵؎ رجوع کیجئے بہ "تحذیر العباد من اہل العناد"، صفحات (۲۱۴، ۲۱۳)

۱۰۶؎ رجوع کیجئے بہ کتاب "مصرع التصوف" از صفحہ ۵۲ تا صفحہ ۲۷۰

۱۰۷؎ سید حیدر آملی کے حالات سے آگاہی کے لیے رجوع کیجئے بہ مقدمہ کتاب "جامع الاسرار ومنبع الانوار" از قلم محقق فاضل آقائی عثمان یحییٰ۔

۱۰۸؎ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار ومنبع الانوار" صفحہ ۰

۱۰۹؎ رجوع کیجئے بہ "جامع الاسرار ومنبع الانوار" صفحات ۱۱۸-۱۲۷

۱۱۰ محولہ بالا صفحہ ۲۳۸

۱۱۱ محولہ بالا، صفحہ ۱۹۳

۱۱۲ ایضاً، صفحات ۴۳۲، ۴۲۰، ۴۱۹

۱۱۳ رجوع بکتاب "جامع الاسرار و منبع الانوار" صفحات ۲۲۴ - ۲۲۵

۱۱۴ حق بات یہ ہے کہ ان دونوں جگہوں پر یعنی ختم ولایت مطلقہ اور مقیدہ کے تعین کے بارے میں شیخ نے اپنے قدر و عظمت اور جلالتِ شان کے باوجود خطا کی ہے۔ رجوع کیجئے جامع الاسرار صفحہ ۴۱۹ و ۴۴۷۔

۱۱۵ سید صاحب کی عبارت یوں ہے :۔ حق بات یہ ہے کہ اس بارے میں مبنی بر انصاف بات یہ ہے کہ اس باب (ولایۃ) میں اور اس کے علاوہ باقی تمام ابواب میں جو کچھ بھی ہے وہ زیادہ ہے۔ اس سے جو قیصری کے ہاں ہے۔ رجوع "جامع الاسرار" ص ۴۴۳

۱۱۶ محمد بن نعمان (۳۰۳ یا ۳۰۸ تا ۴۸۳) الملقب بہ شیخ مفید شیعوں کے اکابر علماء میں سے ہے۔

۱۱۷ سال وفات (۳۶۹) المعروف ابن قولویہ اہل تشیع کے اجل محدثین میں سے تھے۔ اور شیخ مفید کے اُستاد تھے۔

۱۱۸ جعفر بن محمد بن موسیٰ بن قولویہ۔

۱۱۹ علی بن حسین بن موسیٰ قمی (سال وفات (۳۲۹) المعروف ابن بابویہ شیخ صدوق کے والد اور اہل تشیع کے بہت بڑے محدث تھے۔ جس نے ابوالقاسم حسین بن روح ثالث اور حضرت ولی دوراں نواب اربعہ کی صحبت سے اکتسابِ فیض کیا، اور اُن سے مسائل دینی سیکھے۔ (قصص العلماء صفحہ ۲۸۷)

۱۲۰ عزیز الدین نسفی، سال وفات ۶۱۶، الانسان الکامل (فارسی زبان میں) کے مؤلف تھے۔ رجوع بہ "ریاض العارفین" صفحہ ۱۷۵

۱۲۱ کمال الدین، عبدالرزاق کاشی، سال وفات ۳۷۵، ابن عربی کی مشہور کتاب "فصوص الحکم" کا مشہور اور معتبر شارح ہے۔

۱۲۲ رجوع کیجئے بہ "حدیقۃ الشیعہ" صفحہ ۵۶۶

۱۲۳ سید ماجد بن ہاشم بحرانی (سال وفات ۱۰۲۲) پہلا آدمی ہے جس نے شیراز میں حدیث کی اشاعت کی۔

رجوع کیجیے بہ "قصص العلماء" (صفحہ ۳۳۵)

۱۲۴۔ رجوع کیجیے بہ "روضات" جلد ششم، صفحات ۱۰۳ و ۹۱ ؛ ۹۰

۱۲۵۔ مردم فیض نے مروجہ علوم و معارف کی بہت سی شاخوں اور شعبوں میں بہت گراں بہا کتب کے علاوہ فارسی زبان پر ایک شعری مجموعہ بھی چھوڑا ہے۔ ان کے اشعار عارفانہ ہیں اور غزل کے ضمن میں حافظ کی غزلیات کو سراہا ہے ۔

ای یار مخوان ز اشعار الآغزل حافظ
اشعار بود بیکار الاّ غزل حافظ

رجوع کیجیے "دیوانِ فیض" صفحہ ۱۰۰

۱۲۶۔ رجوع بہ "کلمات مکنونہ" صفحہ ۸

۱۲۷۔ روضات کے مصنف نے اس کے وحدت الوجود کے اور کفار کے عذاب آتش کے عدم خلود کو اس سے منسوب کیا ہے۔ رجوع کیجیے بہ "روضات" جلد ششم ص ۸۱۔

۱۲۸۔ رجوع کیجیے بہ "قصص العلماء" صفحہ ۳۲۳

۱۲۹۔ ر۔ک بہ "بشارۃ الشیعہ"، ص ۱۵۰

۱۳۰۔ ر۔ک بہ "ریحانۃ الادب" ج ۴، ص ۴۸۸، ۴۸۷

۱۳۱۔ رجوع بہ "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۵۸

۱۳۲۔ رجوع کیجیے بہ "تحفۃ الاخبار" صفحہ ۱۸

۱۳۳۔ محولہ بالا صفحہ ۲۵

۱۳۴۔ رجوع کیجیے بہ "تحفۃ الاخبار"، صفحہ ۶۶ - ۱۶۴

۱۳۵۔ "بحار الانوار" پچیس جلدوں پر مشتمل عربی زبان میں شیعہ احادیث و اخبار کا اک مفصل مجموعہ ہے۔ تمام کتب حدیث کی جامع کتاب ہے۔ بجز چار آسمانی کتابوں اور نہج البلاغہ کے کہ ان سے بہت کم منقول کیا گیا ہے۔ اس نامور عالم نے شیعہ مذہب کی ترویج کے لیے فارسی زبان میں اور کتابیں بھی لکھیں۔ ان میں سے "عین الحیاۃ"، "مشکوٰۃ الانوار"، "حیات القلوب"، "تحفۃ الزائرین" اور "حلیاء العیون" ہیں۔ رجوع کیجیے "امل الامل جلد دوم، صفحہ ۲۴۸ اور

"ریحانۃ الادب" جلد پنجم صفحات ۱۹۶-۱۹۱

۱۳۶ھ رجوع کیجئے بہ "عین الحیاۃ" صفحہ ، ۵۰

۱۳۷ھ رجوع کیجئے "عین الحیوٰۃ" صفحہ ۵۲-۵۱

۱۳۸ھ احسائی کو نسبت ہے احسا سے اور یہ بحرین میں ایک شہر ہے جس کی بنیاد ابوطاہر قرمطی نے رکھی۔ رجوع کیجئے بہ "مراصد الاطلاع" جلد اوّل صفحہ ۳۶

۱۳۹ھ شیخیہ بارہ امامی شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو اپنے بانی شیخ احمد احسائی کے نام سے منسوب ہے۔ اس فرقے کے عقائد کے لیے شیخ احمد احسائی کے اعتقادات کا ملاحظہ کتاب "قصص العلماء" کے صفحات ۴۰-۴۸ پر کیجئے۔

۱۴۰ھ ملا محمد تقی بن محمد برغانی قزوینی المعروف شہید ثالث سال وفات ۱۲۶۴-وہ قزوین کے نامور فقیہوں میں سے ہے۔ شیخ احمد احسائی سے ان کی چھیڑ چھاڑ اور بحث مباحثے رہتے، یہ پہلا شخص ہے جس نے ابن عربی کے کفر کا فتویٰ لگایا۔ رجوع کیجئے بہ "قصص العلماء" صفحات ۱۹ تا ۳۴

۱۴۱ھ رجوع کیجئے بہ "جوامع الکلم" رسالہ رشتیہ رسالہ دوم، صفحہ ۶۹

۱۴۲ھ مراد ابوحامد محمد بن محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵)

۱۴۳ھ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّیَاطِیْنُ عَلٰی مُلْکِ سُلَیْمَانَ وَالٰکِنَّ الشَّیَاطِیْنَ کَفَرُوْا۔ (سورۃ البقرہ، سورہ دوم آیت شمارہ ۱۰۲)

۱۴۴ھ رجوع کیجئے بہ "علمائے معاصرین" صفحہ ۱۲

۱۴۵ھ اصل عبارت جس کا ترجمہ اوپر درج ہے یوں ہے۔ فقلت یا من انا انت وانت انا فان قلت قلو ما جئتنی و انا انت انا قلت جھۃ المخاطبۃ مختلفۃ۔

۱۴۶ھ رجوع کیجئے "بہ قصص العلماء" صفحات ۵۳، ۵۵

۱۴۷ھ رجوع کیجئے بہ کتاب "علمائے معاصرین" صفحات (۵۳-۵۵)

۱۴۸ھ رجوع کیجئے بہ "روضات" جلد ہشتم، صفحات ۵۱-۶۰

۱۴۹ علمائے معاصرین" صفحہ ۱۷، نیز "ریحانۃ الادب" جلد سوم صفحات ۳۸۹، ۳۹۰

۱۵۰ معاویہ بن یزید بن معاویہ ۶۴ھ خاندان بنو اُمیہ کا تیسرا خلیفہ تھا۔ وہ سن ۶۴ کے ماہ ربیع الاوّل میں تخت خلافت پر بیٹھا۔ اُس کی مدّتِ خلافت چالیس دنوں سے زیادہ نہیں۔ وہ بیس یا اکیس سال کی عمر میں مرگیا۔ رجوع کیجئے بہ "تاریخ الخلفاء" سیوطی، صفحہ ۱۹۶ ؎

۱۵۱ عمر بن عبدالعزیز ابن مروان (۱۰۱ ـــ ۶۳ تا ۶۱) بنو اُمیہ کا صالح ترین خلیفہ تھا۔ رجوع بہ کتاب ماقبل صفحہ ۲۱۲ ؎

۱۵۲ المتوکل علی اللہ ـ جعفر ابوالفضل بن المعتصم بن عبدالرشید (۲۴۷ ـ ۲۰۷ یا ۲۰۵) بنو اُمیہ کا ایک خلیفہ۔ رجوع کیجئے "تاریخ الخلفاء" سیوطی صفحات ۳۲۰ تا ۳۲۴ ؎

۱۵۳ رجوع کیجئے بہ "مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل" جلد سوم، صفحہ ۴۲۲

۱۵۴ یہ کتاب بغیر تاریخ و مقامِ اشاعت کے طبع ہوئی ہے۔

۱۵۵ حاج ملا علی واعظ خیابان تبریزی کتاب "علمائے معاصرین" کے ترجمہ میں صفحہ ۲۹۴ پر لکھتا ہے کہ مرحوم مرزا علی اکبر آقا اردبیلی ایک بڑا عالم، کامل، ادیب اور حکمت و کلام و حدیث و فقہ میں ماہر اور زاہد و پرہیزگار تھا وہ اردبیلی میں سکونت پذیر تھا۔ اچھے کاموں کی تلقین اور برے کاموں سے مخالفت کرتا تھا۔ اُس نے اپنی بعض مطبوعہ کتابوں میں شیخنا المحقق اور دیگر اکابرین پر طعن و طنز کیے ہیں۔ چونکہ اُس نے ظاہر کلام کو دیکھا۔ اس کے مقصود سے آگاہ نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض بڑے بڑے عالم لوگ بد دل ہو کر اُس سے کنی کترانے لگے اور اُسے ملنے کے لیے عراق نہ گئے۔

۱۵۶ رجوع بہ "لعبث النشور" صفحہ ۴۷

۱۵۷ رجوع بکتاب محولہ بالا صفحہ ۵۰

۱۵۸ آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ ـ ۱۳۲۹) ہجری قمری امامیہ شیعوں کا بہت بڑا مجتہد اور شیخ مرتضیٰ انصاری اور مرزا محمد حسن شیرازی کا شاگرد اور مشہور کتاب "کفایۃ الاصول" کا مؤلف تھا۔ رجوع کیجئے "ریحانۃ الادب، ج ۱ صفحہ ۱۶

۱۵۹ رجوع کیجئے "لعبث النشور" ص ۴۳۱ ـ ۳۹۸

۱۶۰ محولہ بالا، ص ۲۷، ۲۸، ۲۹)

۱۶۱ ان لوگوں کی بات کو چھوڑ کر جن کا عالم یہ ہے کہ وہ ایک خدا کے ساتھ متحد ہو گیا ہے، اتحاد محال ہے۔ یہ بات نہیں کہتا مگر جو بڑا جاہل ہو جو اپنی عقل سے مدک گیا ہو، اور اپنی حقیقت اور شریعت سے ہٹ گیا ہو پس اس نے عبادت کی اپنی فاسد عقل کی، پس نہ تو شریک بنا خدا کے ساتھ کسی کو "محی الدین ابن عربی از اشعار" صفحہ ۵۲

۱۶۲ اتحاد و حلول کی باتیں ملحدوں کے سوا کوئی نہیں کرتا۔ رجوع بہ "کبریت الاحمر" حاشیہ "یواقیت" جلد دوم صفحہ ۱۴۵

۱۶۳ حلول کے قائل لوگ جاہل اور لغو انسان ہیں (رجوع بہ کتاب محولہ بالا وہی صفحہ ماقبل)

۱۶۴ مُراد سے ہے حلول کے قائل موحد نہیں ہیں۔ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیّہ" جلد دوم صفحہ ۸۳

۱۶۵ شریعت کبھی بھی حق سے تہی نہیں ہوتی۔ بے شک ہر کہنے والے کے قول پر عمومیت سے چھائی ہوئی ہوتی ہے اور ہر معتقد کے اعتقاد کو احاطہ کئے ہوتی ہے (رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۴

۱۶۶ اور مُہر لگا دی ہے تمام رسُولوں پر اور مُہر لگا دی ہے آپ کی شریعت کے ساتھ تمام شریعتوں پر، پس نہیں ہے کوئی رسول آپ کے بعد جو شریعت نافذ کرے اور نہ کوئی شریعت ہے جو آپ کی شریعت کے بعد اللہ کی طرف سے نازل ہو۔ رجوع "فتوحاتِ مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۹۴)

۱۶۷ یہ بات خاص طور پر نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ "فتوحاتِ مکیّہ" جلد دوم صفحہ ۷۰۳ کی یہ عبارت کہ (پس وہ شخص کہ جس پر حد قائم ہو جائے اُسے اجر ملے گا اور وہ اپنی ذات میں گناہگار نہیں ہے۔ جیسے حلاّج ہے اور جو کوئی اُس کے راستے پر چلا) "کبریت الاحمر" جلد اوّل صفحہ ۱۲۸ حاشیہ "یواقیت" کی اس عبارت سے متفاوت ہے جو یہ کہتی ہے کہ بیشک وہ قاضی جو حد قائم کرتا ہے اُس شخص پر وہ بھی اجر پانے والا ہے۔ بالکل یہی واقعہ حلاّج کا ہے۔

۱۶۸ تالیف شیخ فریدالدین عطار نیشاپوری۔

۱۶۹ تالیف سید محمود ابوالفیض منوفی حسینی۔

۱۷۰ "رجبیون" وہ اہل اللہ ہیں کہ ان کا حال عظمتِ الٰہی سے قائم ہے، وہ اپنی بات کے بڑے پکے لوگ ہیں۔ اس آیت پر خصوصی توجہ کی وجہ سے کہ ہم تم پر ایک بھاری کلام ڈالنے والے ہیں " (یعنی قرآن مجید) ہر دور میں اُن کی تعداد چالیس رہی ہے نہ کم نہ زیادہ۔ ان کا نام رجبیون اس لیے رکھا گیا کہ اس مقام کا کشف اُنھیں صرف ماہِ رجب میں حاصل ہوتا ہے۔ چاند کے نکلنے سے لے کر آخر ماہ رجب تک۔ رجوع کیجیے بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم صفحہ ۵۔

۱۷۱ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے فرمایا، بے شک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی آسمانی کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ اب ہمارے ہاتھ میں بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو قرآن پاک کے سمجھنے کی توفیق عطا فرمادے۔ رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۸۷

۱۷۲ افراد کے علم کے بارے میں حضرت علی ابن ابی طالب سے روایت ہے کہ جب وہ اپنے سینے پر ہاتھ مار کر اُسے پھر آگے لاتے تھے تو فرماتے، بے شک یہاں بے شمار علوم کا خزینہ ہے۔ بشرطیکہ مجھے ان علوم کو قبول کرنے والے بندے مل جائیں۔ علم الافراد سے مُراد وہ علم ہے جو افراد کے لیے مخصوص ہے اور دوسرے اُس سے بے بہرہ ہیں اور کتنے ہی لوگ ہوتے ہیں جو ان کے سمجھنے اور قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے جیسا کہ حضرت خضر علیہ السلام کا علم اُنہی سے مخصوص تھا اور حضرت موسیٰؑ کا علم ان کی اپنی ذات سے، اسی لیے حضرت خضرؑ نے حضرت موسیٰ سے کہا کہ اے موسیٰؑ میرے پاس ایک ایسا علم ہے جو میرے رب نے مجھی کو سکھلایا ہے اور تُو اُسے نہیں جانتا۔ تیرے پاس بھی ایک علم ہے جو خدا نے خاص طور پر تجھی کو پڑھایا ہے اور میں اُسے نہیں جانتا اور جیسا کہ ہم نے دیکھ ہی لیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی ایسے مستند اور شائستہ اشخاص نہ مل سکے جن پر وہ اپنے سینے کے ان علمی دفینوں کو آشکارا کرسکتے۔ رجوع کیجیے "بہ فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۹۹

یہ وُہ لوگ ہیں جو قطب کی نظروں سے بھی خارج ہیں (رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم) اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۴۔ مزید توضیح و وضاحت کے لیے لکھا جاتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی کمال

کے باعث دائرہ قطب سے خارج ہیں۔ رجوع کیجئے "بہ کشاف" جلد دوم صفحہ ۱۱۰۷)

۱۷۳ اس علم الافراد کے متعلق علی بن حسین بن ابی طالب زین العابدین نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ کتنے ہی علمی جوہر ہیں جنھیں اگر میں آشکارا کر دوں تو لوگ مجھ پہ بت پرست ہونے کی تہمت لگائیں گے اور مسلمان میرے خون بہانے کو حلال سمجھیں گے، اور بدترین عمل کرنے کو بھی نیکی سمجھیں گے۔ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۰۰، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کیا کہ ابن عربی حضرت علی کے علم کو جس کے لیے انھیں قبول کرنے والے مناسب آدمی نہیں ملتے، تاکہ اُن پہ آشکارا کرتے اور پھر حضرت زین العابدین کے علم کو جس کے اظہار پر اُن کی تکفیر کر دی جاتی۔ اسی علم الافراد کی قسموں میں سے شمار کرتے ہیں جس کا خاص انہی بزرگوار ہستیوں تک مخصوص ہے اور دوسرے ان علوم سے محروم تھے اور ان کی قبولیت کی اہلیت بھی نہ رکھتے تھے۔

۱۷۴ مذکورہ بالا روایت کو اسی حدیث نبویؐ میں سے ہے۔ ابن عربی نے سلمان فارسی کے اہل بیت سے جو خصوصی الحاق اور بگاڑ کے بارے میں نقل کیا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحات ۱۹۶ - ۱۹۵

۱۷۵ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۵۰۷

۱۷۶ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" جلد چہارم صفحہ ۵۴۶

۱۷۷ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا فرمان ـــــ ایک دن آپ نے اپنے فرزند حضرت حسن رضؓ سے فرمایا: اے میرے بیٹے اپنی تمام تر محبّت اپنے دوست پر نچھاور کر دے مگر پھر بھی کلّی طور پر اُس سے مطمئن نہ ہو۔ اپنی ہر قسم کی مدد، کمک اور دوستی سے اُسے نواز مگر اپنے نماز راز اُس پر فاش نہ کرے۔ رجوع بہ "محاضرۃ الابرار" جلد دوم صفحہ ۶

۱۷۸ قطب جسے غوث بھی کہتے ہیں ایک ایسی شخصیّت ہوتی ہے جس پر دُنیا کے ہر دور میں خدا تعالیٰ کی نظرِ عنایت رہتی ہے اور وہ اسرافیل علیہ السلام کے دل میں بستا ہے۔ رجوع کیجئے "رسائل ابن عربی" جلد دوم، نیز "اصلاح الصوفیہ" صفحہ ۴ ـــــ خداوند تعالیٰ نے اُسے اسم اعظم کا طلسم بخشا۔ وہ کائنات کی سیر کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے رُوح جسم میں۔

فیضِ عام کا ترازو (تعاون) اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس کا علم تابعِ حق ہوتا ہے۔ رجوع کیجئے بہ "التعریفات جرجانی"۔ صفحہ ۱۵۵

۱۷۹۔ امام وہ شخصیت ہوتی ہے جس کے لیے دین و دنیا ہر دو کی سرداری مسلّم ہے۔ امام دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو قطب کے دائیں جانب ہیں اور اس کی نظر عالمِ ملکوت پہ ہوتی ہے، دوسرے وہ جو قطب کے بائیں طرف ہوتا ہے اور اُس کی نگاہ فرشتوں پہ ہوتی ہے۔ رجوع کیجئے وہی کتاب ماقبل صفحہ ۲۹

۱۸۰۔ ر۔ک بہ "فتوحات" ج ۲ ص ۵۷۱

۱۸۱۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحاتِ مکیّہ"، جلد اوّل صفحہ ۱۵۱

۱۸۲۔ وَيُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۝ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۝

(سورہ الدھر۔ سورۃ نمبر ۷۶۔ آیات شمارہ ۸-۷)

۱۸۳۔ فِضّہ حضرت بی بی فاطمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ کا نام تھا اور آنحضرتؐ کی روایات کے مطابق گھر کا کام ایک دن بی بی پاک خود اپنے ذمہ لیتی تھی اور ایک دن فِضّہ کے سپرد کرتی تھی اور فارسی زبان کی یہ مشہور مثل کہ "امروز کار خانہ با فضہ ہست یعنی کہ آج ہم اہلِ خانہ فارغ ہیں۔ آج گھر کے سب کام کاج ملازمہ کے ذمّے ہیں" اسی روایت سے اخذ کی گئی ہے۔

۱۸۴۔ لفظ جزہ کے ج تلے زیر اور "ز" پر شدّ ہے۔ مطلب ہے کٹی پھٹی اور باہم اُلجھی ہوئی پُرانی اُون جب بھیڑ سے اُتارے ہوئے ایک سال ہو گیا ہو۔ رجوع کیجئے بہ "منتہی الادب" جلد اوّل صفحہ ۱۷۶۔ اس کے دوسرے معنی نامناسبِ مقام ہیں۔

۱۸۵۔ صاع۔ تقریباً تین کیلو کے

۱۸۶۔ رجوع کیجیے بہ "محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار"، جلد اوّل، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۰

۱۸۷۔ مشرفاء سے مراد فرزندانِ بی بی فاطمہؓ ہیں۔ ابن عربی کا عقیدہ ہے کہ ان کی تمام آل اولاد اسی آیت کریمہ (کہ اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو (اہلِ بیت) تم سے آلودگی کو دُور

رکھے اور تم کو ہر طرح ظاہراً اور باطناً پاک صاف رکھے۔ (سورہ الاحزاب آیت شمارہ ۳۳)
میں شامل ہے اور وہ سب مطہر ہیں اور یہ اُن پہ خدا کی خاص عنایت ہے حضور نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت بہ شرف کے لیکن اسی شرف کے فرمان کا راز دراصل قیامت
میں کھلے گا دُنیا میں نہیں کیونکہ اگر دنیا میں اُن سے کوئی خطا سرزد ہو تو ان کو اس کا بدلہ
بھگتنا پڑے گا اور ان پر حدِ شرع کا اطلاق ہوگا، کیونکہ حضور رسُولِ پاکؐ صلعم نے اپنی
بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اگر فاطمہؓ بنت محمدؐ بھی چوری کرے تو شرع کے
مطابق اُس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود بھی ان کی خدمت ہرگز
جائز نہیں۔ مزید تحقیق کے لیے رجوع کریں بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد اوّل صفحات ۱۹۶-۱۹۷:

۱۸۸ لَا تَعْدِلْ بِاَهْلِ الْبَيْتِ خَلْقًا
فَاَهْلُ الْبَيْتِ هُمْ اَهْلُ السِّيَادَةْ
فَبُغْضُهُمُ مِنَ الْاِنْسَانِ خُسْرٌ
حَقِيْقِيٌّ وَحُبُّهُمُ عِبَادَةْ

(فتوحات مکیۃ جلد دوم صفحہ ۱۳۹)

۱۸۹ فتوحات کی اسی سلسلہ پر اصل عبارت ہے: (اقطاب) من یکون ظاهر الحکم
و یحوز الخلافة الظاهرة کما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام
لابی بکر، عمر وعثمان وعلی والحسن ومعاویه بن یزید وعمر ابن
عبد العزیز والمتوکل۔ رجوع کیجیۓ بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۶)

۱۹۰ رجوع کیجیۓ بہ محاضرة الابرار، جلد اوّل صفحہ ۷۹

۱۹۱ رجوع کیجیۓ بہ فتوحاتِ مکیہ جلد دوم صفحہ ۸

۱۹۲ محولہ بالا، صفحہ ۸۔

۱۹۳ "الیواقیت والجواہر"، ج ۱، ص ۷

۱۹۴ مؤخر الذکر عبدالوہاب شعرانی، ابن عربی کا دفاع کرتے ہوئے لکھتے ہیں، "یوں معلوم ہوتا ہے کہ
"فتوحاتِ مکیہ" اور "فصوص الحکم" وہ عبارات جو اس عقیدے پر دلالت کرتی ہیں کہ دوزخی اک عرصے کے بعد

دوزخ کی آگ سے عادی ہو کر لذّت حاصل کرنے لگیں گے باحتیٰ کہ اگر وہ دوزخ سے باہر بھی نکل آئیں تو فریاد کریں گے کہ انھیں دوبارہ دوزخ میں ڈال دیا جائے۔ ابن عربی کی عبارات نہیں ہیں کہ شعرانی کی نظر میں ابن عربی کی تالیفات میں بھی بعض عبارات گھسیڑ دی گئی ہیں۔ اس جگہ بھی شعرانی نے محمد بن سودکین سے جس نے ابن عربی کی مجالس وتقریرات کو جمع کیا ہے۔ اس کی کتاب لواقح الانوار سے نقل کیا ہے کہ اے میرے بھائی جان وہ تمام باتیں جو ہم نے پائی ہیں ہمارے قول میں سے بہشتیوں کے جہنّم سے نکلنے کے بارے میں ہماری تمام کتابوں میں ہماری تقریروں وغیرہ میں پس اُن سے مراد ہماری موحّدین میں سے سرکش لوگ ہیں۔

شعرانی نے پھر شیخ کامل عبدالکریم جیلی سے یہی روایت کی کہ انھوں نے فتوحاتِ مکیہ کی شرح "لبابُ الاسرار" میں لکھا ہے۔ اس سے بچو کہ تم شیخ کے کلام سے یہ سمجھو کہ وہ مُراد لیتا ہے دوزخی لوگوں کے دوزخ سے نکلنے کے بارے میں موحدین کے علاوہ کفار میں سے کسی کی بے شک یہ خطا ہے (رجوع کیجیے "یوا قیت جلد دوم صفحات ۱۸۳ - ۱۸۲) لیکن اس سب کچھ کے باوجود جیسا کہ ہم اُوپر متن میں اشارہ کر چکے ہیں ابن عربی پہ یہ اعتراض عاید ہوتا ہے باقی سب موارد اور مواقع کی طرح یہاں بھی شعرانی نے اپنے شیخ کے دفاع میں تکلف ہی کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ وہ انھیں کتاب سنّت کے ظاہر کا پابند اور دلیسا متشرح ثابت کریں۔ جیسا کہ اس لفظ کا عام مفہوم ہے۔ جہاں کہیں ان کی عبارت شریعت کے ظاہر کے موافق و مطابق نہیں۔ وہ ان عبارات کو اس کی تحریر نہیں سمجھتے اور اُسے گھسیڑی ہوئی یعنی الحاقی قرار دے دیتے ہیں۔ کبھی شعرانی کے دلائل بھی کمزور اور بودے نظر آتے ہیں، گویا کہ غلطی کی اور ہی نوعیت مراد لیتے ہیں جیسا کہ ابھی یہیں ہم نے دیکھا کہ ابن عربیؒ کا دفاع کرتے ہوئے محمد بن سودکین اور جیلی سے نقل کیا کہ وہ کافروں کے دوزخ سے نکلنے کے قائل نہ تھے، حالانکہ موضوع بحث آگ سے ان کا نکلنا نہیں۔ ہم تو خود کہہ آئے ہیں کہ وہ بھی دوزخ میں ان کی ہمیشگی کا عقیدہ رکھتا ہے بلکہ موضوعِ بحث اور اعتراض والی بات تو اُس کا وہ عقیدہ ہے جس میں عذاب کے اصطلاحی معنی درد و شکنجہ کی بجائے اس کے لغوی معنی مٹھاس، شیرینی اور گوارائی لیتے ہیں۔

۱۹۵ه مثلاً کاشانی ۔ رجوع کیجئے کاشانی کی "شرح فصوص الحکم" صفحہ ۱۰۱ ۔ بالی آفندی ، رجوع کیجئے وہی کتاب حاشیہ صفحہ ۱۰۰

۱۹۶ه ان مسلمانوں کے سلسلہ میں جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے اور توبہ کرنے سے پہلے ہی مر گئے اختلاف ہے ۔ اشاعرہ اور امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ان کا عذاب بھی منقطع ہوجائے گا (اشاعرہ نے تو اس احتمال کا اظہار بھی کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے مسلمانوں کو اصلاً عذاب میں مبتلا کرے گا بھی نہیں ) لیکن جمہور معتزلہ ان کے دائمی عذاب اور اس کے منقطع نہ ہونے کے قائل ہیں لیکن کفار کے بارے میں اجماع اُمّت کی متفق رائے ہے کہ وہ آگ میں ہمیشہ رہیں گے اور انھیں ابدی عذاب بھی ہوگا ۔ (رجوع کیجئے بہ کتاب "عقاید النسفیۃ" صفحات ۱۴۴ تا ۱۴۸ ، نیز "شرح مقاصد" جلد دوم صفحات ۲۲۹ - ۲۲۸ " شرح تجرید" (کشف المراد) صفحہ ۳۲۸ .

۱۹۷ه رجوع کیجئے بہ "فصوص الحکم" فص اسماعیلی، صفحہ ۹۴ "شرح قیصری" "فص اسماعیلی"، "شرح کاشانی" صفحہ ۱۰۰

۱۹۸ه رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۱۶۴ اور ۳۰۳

۱۹۹ه محولہ بالا صفحہ ۲۶۳

۲۰۰ه رجوع بہ "فصوص الحکم" "فص اسماعیلی صفحہ ۹۴ .

۲۰۱ه رجوع کیجئے بہ شرح فصوص قیصری فص اسماعیلی ص ــــ شرح فصوص کاشانی .. شرح عفیفی صفحہ ۹۵

۲۰۲ه رجوع "بہ شرح فصوص" عفیفی" صفحہ ۹۶ تا ۹۸ .

۲۰۳ه رجوع بہ "فتوحات مکیہ" ، جلد اوّل صفحہ ۲۱۱ "الیواقیت" جلد دوم صفحہ (۱۲۹ - ۱۲۸)

۲۰۴ه امام "القاب خلافت" میں سے ایک لقب ہے ("شرح فصوص" کاشانی ، صفحہ ۲۴۱ ) امامت ایک نام ہے خلافت کے ناموں میں سے ("شرح فصوص قیصری" فص ہردنی صفحہ ۴۳۵ اور صفحہ ۴۰۵ کے حاشیہ میں یہ لکھا ہے ۔ امام وہ ہوتا ہے جسے دین و دنیا دونوں میں ست عامہ حاصل ہو

۲۰۵ه مثال کے طور پر "فتوحات مکیہ" کی جلد اوّل صفحہ ۳۰۱ پر آتش دوزخ سے نہ نکل سکنے والوں کو

وہ چار گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں اور پہلے گروہ کو وہ فرعون اور اُس جیسے دوسروں پر مشتمل سمجھتے ہیں۔

۲۰۶ رجوع کیجئے بہ "فصوص الحکم" فص موسوی صفحہ ۲۰۱، نیز رجوع بہ "فتوحاتِ مکیہ" جلد دوم باب ۱۹۵، صفحہ ۴۱۰

۲۰۷ اس سلسلہ میں معترض ملّا طاہر فتنی ہے جس کی عبارت ہُوبہُو نقل کر دی گئی ہے۔ رجوع کیجئے بہ صفحہ ۳۹۲

۲۰۸ رجوع کیجئے بہ "فصوص الحکم" فص عیسوی صفحہ ۱۴۱

۲۰۹ عبارت کا متن یُوں ہے :- تعالیٰ اللہ تعالیٰ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ هو المسیح بن مریم فجمعوا بین الخطا والکفر فی تمام الکلمۃ"
(رجوع کیجئے بہ کتاب "فصوص الحکم"، صفحہ ۱۴۱ "شرح کاشانی" فص عیسوی صفحہ ۱۷۷
"شرح قیصری" فص عیسوی ص)

۲۱۰ رجوع کیجئے بہ "شذرات" جلد ششم صفحات ۲۱۰ - ۲۱۱)

۲۱۱ زملکان - پہلے حرف پہ زبر، دوسرا ساکن، تیسرے پہ زبر۔ بلخ میں ایک قصبے کا نام ہے۔ نیز دمشق کے نواح میں بھی ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع کیجئے "مراصد"، جلد دوم صفحہ ۶۷۰

۲۱۲ رجوع کیجئے بہ "مراۃ الجنان" جلد چہارم صفحات (۱۰۰ - ۱۰۱)

۲۱۳ رجوع کیجئے "شذرات الذہب" جلد ششم، صفحہ ۲۳۱

۲۱۴ اس بحث کے سلسلہ میں ایک تنبیہ لازم ہے کہ ہم نے ان مضامین مذکورہ کو کتاب "البدایہ والنہایہ" ج ۱۳، طبع مصر سال ۱۹۶۶ء کے پہلے اڈیشن کے صفحہ ۱۵۶ سے نقل کیا ہے۔ لیکن کتاب الدر الثمین سابق الذکر کتاب "البدایہ والنہایہ" سے ایسی عبارات لایا کہ بعض مقامات پر وہ ہمارے مذکورہ بیان سے متفاوت ہے۔ شاید اس کا نسخہ پہلے چھپے ہوئے نسخے سے کسی حد تک متفاوت ہوا۔ لہٰذا مزید معلومات کے لیے ان عبارات کا کچھ حصّہ جو کتاب "الدر الثمین" میں نقل ہوا، اور جو نسخہ ہماری توجہ کا مرکز بنا اس میں نہ تھا، درج کرتے ہیں۔ وہ یعنی ابن عربیؒ ایک بلند مرتبہ، عالی شان اور کامل شیخ تھے جو علوم شرعی میں ان کی کامل دسترس پر جابجا اشارات ملتے ہیں۔ وہ ریاضت،

مجاہدت اور سفروں کی کثرت میں بھی ثابت قدم رہے۔ لوگوں کے دلوں پر ان کا پورا دبدبہ اور رُعب تھا۔ ان کے بارے میں میرا مسلک توقف ہے۔ رجوع کیجئے "الدر الثمین" صفحات ۳۶-۴۷

۲۱۵ خزرج انصار کے ایک قبیلہ کا نام تھا جو مدینۂ منورہ میں زندگی بسر کرتے تھے۔

۲۱۶ رجوع بہ "شذرات" جلد ہفتم صفحات ۹۷-۹۸ نیز "الدر الثمین" صفحہ ۳۵ اور ۳۶

۲۱۷ رجوع کیجئے بہ "شذرات الذهب" جلد ششم، صفحات ۱۵۳-۱۵۴

۲۱۸ رجوع کیجئے بہ "میزان الاعتدال" جلد سوم صفحہ ۶۶

۲۱۹ رجوع کیجئے بہ "لبشارة الشیعہ" صفحہ ۱۵۱

۲۲۰ رجوع کیجئے "روضات" جلد اوّل صفحات ۱۲۹-۱۱۴

۲۲۱ محولہ بالا، جلد ہشتم، صفحہ ۵۹

# حصّہ سوم

## باب ۲

۱ رجوع کیجئے بہ "نفح الطیب" جلد دوم، صفحہ ۳۶۷، نیز "شرح حال ابن عربی رح" کی جلد چہارم کا آخر اور "فتوحات مکیّہ" صفحہ ۵۵۷

۲ شیخ ابو السعادات، عفیف الدّین اسعد نے صفحہ ۲۱۶ پر اس کے متعلق بحث کی ہے۔

۳ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۸

۴ محمّد بن عبداللہ بن ظہیر قریشی مخزومی مکّی شافعی (۷۱۸-۷۵۱) ذیل "تذکرۃ الحفاظ" ذہبی صفحہ ۳۷۵، نیز "طبقات الحفّاظ" سیوطی صفحہ ۵۴۲

۵ رجوع بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۶ پہلے حرف پر زبر دوسرا ساکن اور تیسرے پر زبر۔ ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع بہ معجم البلدان جلد پنجم، صفحہ ۷۵

۷ رجوع بہ "لسان المیزان" جلد پنجم صفحہ ۳۱۵

۸؎ رجوع کیجئے بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۹؎ احمد بن محمد مقّری تلمسانی، سال وفات ۱۰۴۱ ہجری

۱۰؎ رجوع بہ "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۲

۱۱؎ زکریا بن احمد بن محمد المعروف خاتمۃ المتاخرین سن ۶۴۰ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور سن ۷۲۷ میں وفات پائی۔ (رجوع بہ "روضات" جلد سوم صفحہ ۳۹۲

۱۲؎ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۹

۱۳؎ ابوالحسن علی بن ابراہیم بغدادی جس کا ذکر پہلے بھی صفحہ ۳۶۸ پر آچکا ہے۔ اپنی کتاب "الدر الثمین فی مناقب شیخ محی الدینؒ" کے صفحہ ۳۵ پر ابوالحسن خزرجی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مشہور کتاب "العسجد المسبوک" میں لکھا ہے کہ شیخ محی الدین سن ۵۶۰ کے رمضان المبارک کی سترہ تاریخ کو بطور سوموار مرسیہ کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۶۰۸ میں اشبیلیہ کے شہر میں فوت ہوئے۔ وہ سن ۵۹۸ تک وہیں مقیم رہے۔ پھر مشرقی ممالک کی سیاحت پر نکل کھڑے ہوئے اور مصر، شام، دیگر ممالک و خراسان کے اکثر شہروں میں گھومتے رہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سرزمین ایران میں داخل نہیں ہوئے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ وہ ارمنستان سے ضرور گزرے جو ایران کا حصہ تھا۔

۱۴؎ کتاب زیر بحث میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے "ثنا و درود کے بعد بے شک میں ذکر کر رہا ہوں اس کتاب میں جس کا نام میں نے "کتاب الانبیاءؑ علی طریق اللہ" رکھا ہے، بعض ایسی چیزوں کا جو میں نے سُنی ہیں، اپنے شیخ، سید سے، قطب سے، امام سے، کبریت احمر سے اور اس کی تنبیہات اور ارشادات کا ذکر کیا ہے، اللہ کے راستے میں۔

۱۵؎ یہ کتاب بھی میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔

۱۶؎ "رسائل ابن عربی" ج ۱ رسالہ ۱۴

۱۷؎ "طرائق الحقائق" جلد دوم کے صفحہ ۲۵۸ پر درج ہے کہ جب شیخ صدرالدین محمد نے اپنا ایک رسالہ قونیہ سے جناب سلطان الحکماء، خواجہ نصیر الملۃ والدین محمد موسیٰ کی خدمتِ اقدس

مجاہدت اور سفروں کی کثرت میں بھی ثابت قدم رہے۔ لوگوں کے دلوں پر ان کا پورا دبدبہ اور رُعب تھا۔ ان کے بارے میں میرا مسلک توقّف ہے۔ رجوع کیجئے "الدرالثمین" صفحات ۳۶-۴۷

۲۱۵ خزرج انصار کے ایک قبیلہ کا نام تھا جو مدینۂ منورہ میں زندگی بسر کرتے تھے۔

۲۱۶ رجوع بہ "شذرات" جلد ہفتم صفحات ۹۷-۹۸ نیز "الدرالثمین" صفحہ ۳۵ اور ۳۶

۲۱۷ رجوع کیجئے بہ "شذرات الذھب" جلد ششم، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۴

۲۱۸ رجوع کیجئے بہ "میزان الاعتدال" جلد سوم، صفحہ ۶۶

۲۱۹ رجوع کیجئے بہ "لبشارۃ الشیعہ" صفحہ ۱۵۱

۲۲۰ رجوع کیجئے "روضات" جلد اوّل صفحات ۱۲۹ - ۱۱۴

۲۲۱ محولہ بالا، جلد ہشتم، صفحہ ۵۹

# حصّہ سوم

## باب ۲

۱ رجوع کیجئے بہ "نفح الطیب" جلد دوم، صفحہ ۳۶۷، نیز "شرح حال ابن عربیؒ" کی جلد چہارم کا آخر اور "فتوحات مکیّہ" صفحہ ۵۵۷

۲ شیخ ابو السعادات، عفیف الدّین اسعد نے صفحہ ۲۱۶ پر اس کے متعلق بحث کی ہے۔

۳ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۳۸

۴ محمد بن عبداللہ بن ظہیر قریشی مخزومی مکّی شافعی (۸۱۷ - ۷۵۱) ذیل "تذکرۃ الحفاظ" ذہبی صفحہ ۳۷۵، نیز "طبقات الحفاظ" سیوطی صفحہ ۵۴۲

۵ رجوع بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۶ پہلے حرف پر زبر دوسرا ساکن اور تیسرے پر زبر۔ ایک قصبے کا نام ہے۔ رجوع بہ معجم البلدان جلد پنجم، صفحہ ۷۵

۷ رجوع بہ "لسان المیزان" جلد پنجم، صفحہ ۳۱۵

۸ھ رجوع کیجئے بہ "الیواقیت" جلد اوّل صفحہ ۱۰

۹ھ احمد بن محمد مقری تلمسانی، سال وفات ۱۰۴۱ ہجری

۱۰ھ رجوع بہ "نفح الطیب" جلد دوم صفحہ ۳۶۲

۱۱ھ زکریا بن احمد بن محمد المعروف خاتمۃ المتاخرین، سن ۶۴۰ کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور سن ۷۲۷ میں وفات پائی۔ در رجوع بہ "روضات" جلد سوم صفحہ ۳۹۲

۱۲ھ رجوع بہ "المذکاری" صفحہ ۳۳۹

۱۳ھ الوالحسن علی بن ابراہیم بغدادی جس کا ذکر پہلے بھی صفحہ ۳۶۸ پر آچکا ہے۔ اپنی کتاب "الدر الثمین فی مناقب شیخ محی الدینؒ" کے صفحہ ۳۵ پر ابوالحسن خزرجی سے نقل کرتے ہیں کہ اس نے اپنی مشہور کتاب "العسجد المسبوک" میں لکھا ہے کہ شیخ محی الدین سن ۵۶۰ کے رمضان المبارک کی سترہ تاریخ کو بطور سوموار مرسیہ کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۶۰۸ میں اشبیلیہ کے شہر میں فوت ہوئے۔ وہ سن ۵۹۸ تک وہیں مقیم رہے۔ پھر مشرقی ممالک کی سیاحت پر نکل کھڑے ہوئے اور مصر، شام، دیگر ممالک و خراسان کے اکثر شہروں میں گھومتے رہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سرزمین ایران میں داخل نہیں ہوئے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ وہ ارمنستان سے ضرور گزرے جو ایران کا حصہ تھا۔

۱۴ھ کتاب زیر بحث میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے "ثنا و درود کے بعد بے شک میں ذکر کر رہا ہوں اس کتاب میں جس کا نام میں نے "کتاب الانبیاءؑ علی طریق اللہ" رکھا ہے، بعض ایسی چیزوں کا جو میں نے سنی ہیں، اپنے شیخ، سید سے، قطب سے، امام سے، کبریت احمر سے اور اس کی تنبیہات اور ارشادات کا ذکر کیا ہے، اللہ کے راستے میں۔

۱۵ھ یہ کتاب بھی میرے مجموعہ کتب میں موجود ہے۔

۱۶ھ "رسائل ابن عربی" ج ۱ رسالہ ۱۴

۱۷ھ "طرائق الحقائق" جلد دوم کے صفحہ ۲۵۸ پر درج ہے کہ جب شیخ صدر الدین محمد نے اپنا ایک رسالہ قونیہ سے جناب سلطان الحکماء، خواجہ نصیر الملۃ والدین محمد موسیٰ کی خدمت اقدس

میں بھیجا۔ اُنھوں نے جواب میں اُسے ان عالی شان خطابات سے مخاطب کیا کہ مولانائے اعظم، ہادیٔ اتم، کاشفِ ظلم، صدر الملت والدین، حجت الاسلام والمسلمین، لسان الحقیقت، بُرہان الطریقت، قدوۃ السالکین الواعدین، مقتدی الواصلین المحققین، کرۂ ارض پر بے مثال ملک العلماء، رحمٰن کا کامل ترجمان اور دُنیائے اسلام کے افضل ترین عالم، (خدا اُس کا سایہ ہمیشہ سروں پر قائم رکھے) کا گرامی نامہ اپنے دُعاؤں کے طالب خادم، مُرید صادق اور فیض یافتہ عاشق محمد طوسی کے پہنچا۔ از روئے ادب اُسے بوسہ دیا آنکھوں سے لگایا اور یہ رُباعی کہی ؎

از نامۂ تو ملک جہاں یافت دلم
وز لفظ تو عمر جاوداں یافت دلم
دل مردہ بدم چو نامہ ات بر خواندم
از ہر حرفی ہزار جان یافت دلم

ترجمہ: تیرے خط سے میرے دل کو دُنیا بھر کی مملکت مل گئی۔ تیرے خط کے ہر لفظ سے مجھے عمر جاوداں نصیب ہوئی۔ مرا دل مُردہ تھا، جب تیرا گرامی نامہ پڑھا تو اس کے ہر حرف سے مجھے ہزار جانیں مل گئیں۔

۱۸۔ آپ کا نام محمد بن مؤید بن ابی بکر بن حسن بن محمد بن حمویہ ہے۔ ۶۵۰ سن میں وفات پائی۔ رجوع بہ "نفحات الانس" (صفحہ ۴۲۸ – ۴۳۰)۔

۱۹۔ صدر الدین کے مولانا روم سے رابطے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

۲۰۔ قطب الدین محمود بن مسعود المعروف علامہ شیرازی (۶۳۴ – ۷۱۰)، خواجہ نصیر کے شاگرد اور مراغہ کی رصدگاہ میں ان کے یار و مددگار تھے۔ اسلامی ایران کی مایہ ناز علمی شخصیتوں میں سے تھے۔ ان کی گراں بہا کتابوں میں کتاب "درۃ التاج"، "شرح قانون ابن سینا"، اور "شرح حکمت الاشراق" بھی شامل ہیں۔

۲۱۔ مولانا جامی لکھتے ہیں کہ مولانا قطب الدین علامہ شیرازی حدیث میں قونوی کے شاگرد تھے۔ کتاب "جامع الاصول"، کو اُنھوں نے اپنے ہاتھ سے لکھا اور استاد کے سامنے پڑھا، اور

اس پر ہمیشہ نازاں رہے (رجوع بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۵۵) "جامع الاصول لاحادیث الرسول" ابوالسعادات مبارک بن محمد شافعی المعروف ابن الاثیر (سال وفات ۶۰۶) کی تالیف ہے (رجوع بہ "کشف الظنون" جلد اوّل صفحہ ۵۳۵) نیز یہ ایک رسالے کا نام بھی ہے جو احادیث پر مشتمل ہے اور صدر الدین قونوی کا لکھا ہوا ہے۔ (کشف الظنون جلد اوّل صفحہ ۵۳۷) مرحوم بدیع الزمان فروزانفر کا اندازہ ہے کہ اس سے مراد وہی کتاب "جامع الاصول ابوالسعادات" ہی ہو گی (رجوع کیجئے بہ "رسالہ در تحقیق زندگانی" مولانا رُوم، صفحہ ۱۱۸) مگر راقم الحروف کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان دونوں سے مراد کونسی کتاب ہے۔

۲۲ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، صفحہ ۵۵۶

۲۳ رجوع کیجئے مجموعہ "شرح منازل السائرین" عبدالرزاق کاشانی "نصوص" صدر الدین قونوی صفحہ ۲۰۰

۲۴ رجوع کیجئے وہی مجموعہ ماقبل اور وہی صفحہ۔ کتاب کے سورۃ المبارکہ فاتحہ کی تاویل کے مقدمہ میں آیا ہے کہ صدر الدین نے نصوص الحکم پر شرح کبیر لکھی اور اُس میں اس کتاب کی دقیق پیچیدگیوں اور مشکلات کو حل کیا ہے اور شریعت و حقیقت کو باہم مربوط بنایا ہے، اور اُس کے مقاصد و مسائل کو بالعموم اور مسئلہ وحدت الوجود کی بالخصوص بڑے عمدہ و اعلیٰ پیرائے میں تشریح کی ہے، لیکن ایسی کوئی کتاب میرے ہاتھ نہیں لگی۔ شرح کبیر کو تو الگ چھوڑیئے یہ بھی پتہ نہیں کہ آیا اُس نے "فصوص الحکم" پر کوئی شرح لکھی بھی ہے یا نہیں۔ شاید اس سے مراد وہی کتاب "فکّ الختوم" ہی ہو جس کے متعلق کہا گیا ہے "فصوص الحکم" کی مہروں کو توڑنے اور اس کے رموز و اسرار کو کھولنے والی ہے۔) لیکن یہ بات یاد رہے کہ مذکورہ بالا کتاب شرح کے مروجہ معنی والی شرح نہیں بلکہ وہ ایک قسم کا دیباچہ یا مقدمہ ہے۔ "فصوص الحکم" مطالعہ کرنے والوں کے لیے — اس کے علاوہ "فکوک" کے مقدمے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اُس نے فقط "فصوص الحکم" کے خطبہ کی شرح کی ہے نہ کہ ساری کتاب کی۔ جیسا کہ اُس نے خود وہی تصریح کی ہے کہ مجھ سے خواہش کی گئی کہ میں کھولوں ان کی مہروں کو اور

اُس کے رازوں کو واضح کروں اور اس کی پوشیدہ چیزوں کو کھولوں اور اس کے مفصل دروازوں کو کھول دوں۔ اُسی چیز کے ساتھ جو اس کے مجمل کو مفصل کرے۔ پس میں نے اثبات میں جواب دیا۔ جانتے ہوئے اس کے استحقاق کو اور تقرب کو۔ ان کا رہنمائی پانا بھلائی کے وافر حصے کی طرف۔ یہ بات اس کے ساتھ ہے کہ میں نے نہیں شرح کی اس کتاب کی سوائے اس کے خطبے کے۔ جندی نے بھی اپنی شرح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ صدرالدین قونوی نے میرے خطبہ "فصوص الحکم" کی شرح لکھی اور اس کتاب کے تمام مضامین کو اُس میں سمو دیا۔ رجوع کیجیے، مقدمہ شرح "فصوص الحکم" جندی نسخۂ خطی۔

۲۵ھ رجوع کیجیے نفحات الانس جامی صفحہ ۶۰۳

۲۶ھ رجوع کیجیے بہ "تذکرہ میخانہ" چاپ تہران "۱۳۴۰ھ" صفحہ ۳۷

۲۷ھ رجوع بہ "اشعۃ اللمعات" صفحہ ۲

۲۸ھ "سوانح" تالیف احمد بن محمد بن طوسی غزالی (سال وفات ۵۲۷ یا ۵۱۷) برادر محمد بن محمد حجۃ الاسلام غزالی۔

۲۹ھ "لمعات" ضمیمہ "دیوان عراقی" صفحہ ۳۷۶

۳۰ھ "اشعۃ اللمعات" کی تصحیح کرنے والے جناب حامد ربانی کے اپنے پیش لفظ کے چوتھے صفحے پر مندرجۂ ذیل کے نام گنوائے ہیں:۔

(۱) "اشعۃ اللمعات" جو مولانا عبدالرحمٰن جامی کی تالیف (۲) "اللمعات" فی شرح اللمعات" جو شیخ یار علی شیرازی کی تصنیف۔ (۳) شاہ نعمت اللہ کرمانی (سال وفات ۸۳۴) کی شرح۔ (۴) صائن الدین ابن ترکہ اصفہانی کی شرح جس نے ۸۳۵ میں وفات پائی (۵) ختلانی کی شرح جس نے ۸۹۳ میں انتقال کیا (۶) نویں صدی ہجری کے آغاز والے عارفوں میں سے درویش علی کوکہری کی شرح (۷) شرح خاوری۔

۳۱ھ رجوع کیجیے بہ "اشعۃ اللمعات" جامی صفحہ ۳

۳۲ھ ابو محمد عبدالحق بن سبعین مرسی اندلسی جو سن ۶۱۳ میں مرسیہ میں پیدا ہوئے اور عرصہ دراز تک سبتہ میں قیام پذیر رہے۔ ان دنوں فریڈرک ثانی بادشاہ رُوم نے اس سے چند سوالات پوچھے،

جن کا اس نے خوبی اور عمدگی سے جواب دیا، وہ جوابات بادشاہ روم کو پسند آئے اس لیے عیسائیوں کی نظر میں اس کی خوب ساکھ پیدا ہو گئی۔ ان میں بھی خوب شہرت پائی۔ اس کے چند رسالات ہیں جن پہ عبدالرحمٰن بدوی نے تحقیق کی اور دیباچہ لکھا اور سن ۱۹۵۶ عیسوی میں وہ مصر میں طبع ہوئے اس کے حالاتِ زندگی کی تفاصیل کے لیے رجوع کیجئے۔ اس کے رسائل پر آقائے بدوی کے دیباچے کی طرف۔

۳۳ ابن سبعین سے لوگوں نے کہا کہ تو نے اُسے (یعنی صدرالدین قونوی) کو کیسا پایا۔ علم توحید کے نقطہ نظر سے، اُس نے کہا بے شک وہ محققین میں سے ہے لیکن اُس کے ساتھ ایک نوجوان ہے جو اس سے بھی زیادہ حاذق ہے۔ اور وہ عفیف التلمسانی ہے۔ رجوع کیجئے "التذکاری" ص ۳۴۲۔

۳۴ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۳

۳۵ ابواسمٰعیل عبداللہ بن محمد انصاری (۳۹۶ - ۴۸۱) رسول اللہ کے صحابی حضرت ابوایوب انصاری کی نسل سے تھے اور صوفیائے اسلام کے چوٹی کے صوفیوں اور عارفوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ عرفان و تصوّف میں اُن کی تالیفات بھی ہیں۔ جن میں سے ایک کتاب "منازل السائرین" ہے۔

۳۶ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس"، صفحات ۵۰۱ - ۵۰

۳۷ جند۔ بہ فتح اوّل و سکون ثانی، بلاد ترکستان میں ایک بڑے شہر کا نام ہے (رجوع کیجئے، "معجم البلدان" جلد سوم صفحہ ۱۴۷ اور "قاموس الاعلام ترکی" جلد دوم صفحہ ۱۸۴ ـــ لیکن "مراصد الاطلاع" جلد اوّل کے صفحہ ۳۵۰ کے مطابق اس کا تلفظ پہلے دونوں حرفوں پر زبر سے ہے اور یہ شہر سرزمین یمن میں ہے، لیکن گمان غالب ہے کہ جند ترکستان ہے۔

۳۸ رجوع کیجئے بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۵۸

۳۹ "نفحۃ الروح" و"تحفۃ الفتوح"، نسخہ خطی، ص ۴، یہ جو تہران یونیورسٹی میں شمارہ نمبر ۲۳۶۲ کے تحت موجود ہے۔ انھوں نے یہ کتاب ایک عالمہ و فاضلہ خاتون کو تقدیم کی جو ایشیائے کوچک کے کسی شہر کی رہنے والی تھی۔ کتاب مذکورہ کے علاوہ جندی نے اور کتب بھی فارسی زبان میں لکھی ہیں، جیسا کہ وہ مقدمہ میں لکھتے ہیں اور چند کتابیں زبان دری میں بھی تالیف کی ہیں مثال کے طور پر "خلاصۃ الارشاد" اور "ارشاد الخلاصہ" اور "کتاب اکسیر الکمالات" صفحہ ۱۳

۴۰ سعید الدین محمد بن احمد فرغانی (کشف الظنون، جلد دوم صفحہ ۱۲۶۳) اور ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن محمد مدعو بہ سعید الدین فرغانی معجم المطبوعات، جلد دوم صفحہ ۱۴۴۵ کے نام بھی درج ہیں۔
فرغانہ ف پر زبر اور ر پر سکون، ایک شہر کا نام ہے۔ نیز ماوراء النہر میں بلاد ترکستان سے متصل ایک وسیع علاقہ (ضلع) ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فارس کے قصبات میں ایک قصبہ ہے ــــ
"مراصد الاطلاع"، جلد سوم، صفحہ ۱۰۲۹)

۴۱ کنیت عمر بن ابی الحسن المعروف ابن فارض مصر کا ایک مشہور شاعر و عارف تھا (۶۳۲-۵۷۶) ایک مشہور دیوان کا مؤلف تھا۔ اُس کے دو قصیدے "تائیہ" اور "یائیہ" ہیں۔

۴۲ یہ کتاب تہران یونیورسٹی کی مرکزی لائبریری میں (مخطوطہ کی شکل میں) شمارہ نمبر ۳۶۶۴ کے تحت موجود ہے۔ مؤلف نے اس کتاب میں ابن عربی کا نام بڑے احترام و ادب سے لیا ہے، اسے شیخ الکامل اور محقق کہا ہے۔ اور اس سے کئی مضامین بھی نقل کیے ہیں مثلاً (صفحہ ۲۵۷ پر) اور اپنے اُستاد صدر الدین قونوی کے خط کو جو بطور تحسین لکھا گیا تھا، صفحہ ۴۰ پر چھاپا ہے۔

۴۳ حاجی خلیفہ نے اس بارے میں "کشف الظنون" جلد دوم کے صفحہ ۱۸۵۸ پر لکھا ہے کہ شیخ سعد الدین سعید محمد الفرغانی کی کتاب الموسوم منتہی المدارک و منتہی لب کل کامل عارف و سالک، کا یہ مقدمہ ہے۔ ایک دیباچے کی مانند اس کے "قصیدہ تائیہ" کی شرح و تفسیر کے سلسلہ میں۔

۴۴ رجوع کیجئے۔ "نفحات الانس" جامی صفحات ۵۶۰ - ۵۵۶؛

۴۵ بعض نے کاشانی کے سال وفات کو ۷۳۰، ۷۳۱/ اور ۷۳۵، بھی لکھا ہے۔

۴۶ نطنزی بھی شیخ نجیب الدین علی بن بزغش کے مرید تھے۔ ۶۹۹ میں وفات پائی۔ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ایک ماہر عالم تھے۔ رجوع کیجئے "نفحات" صفحہ ۴۸۰؛

۴۷ رجوع کیجئے "نفحات" صفحہ ۴۸۲؛

۴۸ یہ کتاب "عنوان جوانمردان" کے تحت جناب مرتضیٰ صراف کے مقدمہ اور خلاصہ اور تصحیحات کے ساتھ اور پھر فرانسیسی زبان میں ہنری کاربن کے خلاصہ و مقدمہ کے ساتھ ۱۳۵۲ء

میں تہران میں چھپی ہے۔ جیساکہ ہم بتا چکے ہیں کاشانی نے پہلے اُسے عربی زبان میں لکھا کہ وہ خود کہتا ہے۔ اس نوٹ بک کے لکھنے والے اور اس مسودے کے تحریر کرنے والے نے اپنے دور کے بعض سرکردہ اصحاب کی فرمائش پر جوالمزدقی پہ ایک رسالہ لکھا جس کے حواشی پر عربی میں معانی دیئے گئے اور اس کا نام "تحفۃ الاخوان" رکھا۔ چونکہ اس علاقہ کے اکثر مذہبی اسکالر اور دانشور عربی زبان سمجھنے پر قادر نہ تھے۔ اور زبان دری کے میدان میں وہ مشہور تھے۔ لہٰذا عربی میں ان سے اس موضوع پر کچھ کہنا گویا اس علمی سرمایہ کو ضائع کرنے کے مترادف تھا۔ وہاں اس مال کی منڈی میں بہت مندا تھا۔ لہٰذا بعض محبّان صادق کی برجستہ تحریر و تقریر پر اس کا ترجمہ کیا گیا اور اس کے لباس کو اہل عرب کے شیوہ کی بجائے اہل عجم کے حلیئے میں بدل دیا۔ (رجوع بہ "تحفۃ الاخوان" صفحات ۳-۲)

۴۹ قرمان فتح اوّل و سکون ثانی روم میں ایک شہر کا نام ہے۔ "(منتہی الارب") ذیل المنجد کے مطابق قونیہ کے جنوب مشرق میں ایک شہر ہے، لیکن "قاموس الاعلام ترکی" کے مطابق قارن ایک قصبہ ہے جس کی آبادی تین ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔

۵۰ مزید معلومات کے لیے رجوع کریں "الذریعہ" جلد ششم صفحہ ۱۲۶ نیز معجم المطبوعات" جلد دوم صفحہ ۱۵۳۷ ۔ مقدمہ آقائے سید جلال آشتیانی "فصوص الحکم" کے مقدمہ کی شرح صفحہ ۱۵ پر۔

۵۱ رضا قلی خان ہدایت "مجمع الفصحا" (بخش اوّل جلد دوم صفحہ ۵۸ چاپ تہران ۱۳۳۹) میں لکھتا ہے۔ ان کا مذہب وحدت الوجود ہے۔ اور ان کا مشرب لذّتِ شہود۔ ایڈورڈ براؤن اپنی "تاریخ ادبیات ایران کی جلد (از سعدی تا جامی) کے صفحات ۴۴۴ تا ۴۴۷ پہ لکھتا ہے کہ شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی وحدت الوجود کے مشہور ترین معتقدین میں سے تھا، اور اس مذہب کے پیروکاروں میں اک نامور شاعر۔ اس کا سلسلہ طریقت اس سرزمین کے بہت بڑے صوفی محی الدین ابن عربی پر جاکر ختم ہوتا ہے۔

۵۲ "فصوص الحکم" کی شرح میں تین چھوٹے چھوٹے رسالے اور اسی کتاب کے اشعار کی شرح میں ایک رسالہ لکھا جو اس کے مجموعہ رسائل میں شائع ہوئے۔

۵۳ـ رجوع کیجئے "مجموعہ رسائل شاہ"، رسالہ "شرح ابیات فصوص الحکم" صفحہ ۱۸۰

۵۴ـ رجوع کیجئے "کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲

۵۵ـ "تمہید القواعد" ابوحامد محمد اصفہانی کی کتاب قواعد کی شرح عام، وہ بھی ابن عربی کے پیروکاروں اور شارحوں میں سے تھا۔

۵۶ـ جناب لاریجانی، قمشہ ای اور میرزا ہاشم گیلانی کے بارے میں ذرا آگے چل کر گفتگو و بحث کریں گے۔

۵۷ـ اس لئے یہ دو رسالے اور اس کے دیگر بارہ رسالے جناب ڈاکٹر سید علی موسوی بہبہانی اور رشید ابراہیم دیبا جی کی تصحیح کے ساتھ ۱۳۵۱ھ میں تہران میں شائع ہوئے۔

۵۸ـ جامی کی ذات علوم معقول و منقول میں جامع کمالات تھی۔ اپنے دور کے علوم و معارف کی مختلف النوع قسموں اور شاخوں میں انہوں نے فارسی اور عربی میں مختلف انواع کی کتابیں بطور یادگار چھوڑی ہیں۔ مثلاً ادبیات کے میدان میں بھی "بہارستان"، "منشآت یا رقعات" مثنوی ہفت اورنگ، تفسیر کے میدان میں قرآن مجید کی تفسیر (آیۂ وایای فارھبون چار حصوں تک) سورۂ بقرہ، حدیث کے میدان میں "حدیث اربعین" یا چالیس حدیثوں کا ترجمہ بزرگوں کی سیرت و شرح احوال زندگی پر "شواہد النبوت" "نفحات الانس" مناقب خواجہ عبداللہ انصاری، فقہ کے میدان "رسالہ مناسک" یا "ارکان حج" عملی تصوف کے سلسلہ میں "رسالہ طریق صوفیا"، "رسالہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ"، موسیقی کے میدان میں وہی کتابیں جن کا ذکر اُوپر اس رسالے کے متن میں آ چکا ہے۔

۵۹ـ رجوع کیجئے، تذکرہ میخانہ، صفحہ ۱۰۳

۶۰ـ رجوع کیجئے، "نقد النصوص" جامی صفحہ ۱۸

۶۱ـ محولہ بالا، صفحہ ۸۱

۶۲ـ رجوع کیجئے، کتاب کشف الظنون" جلد دوم صفحہ ۱۲۶۲، کتاب جامی" تالیف آقائی علی اصغر حکمت، صفحہ ۱۴۴

۶۳ـ وہ رباعی جس کا اردو ترجمہ اُوپر دیا گیا ہے، یُوں ہے :

توحید حق ای خلاصۂ مخترعات ۔۔۔ باشد بہ سخن یافتن از ممتنعات
رونقِ وجود کن در خود یابی ۔۔۔ سرّی کہ بیابی ز فصوص و لمعات
(رباعی)

۶۴؎ "الانسان الکامل فی معرفت الاواخر و الاوائل" سن ۱۳۸۳ میں مصر میں چھپا۔

۶۵؎ رجوع کیجئے "الانسان الکامل"، جلد اوّل، صفحات ۴۹ و ۵۱

۶۶؎ اس باب کا عنوان یوں ہے :۔ فی معرفتہ اسرار و حقائق من منازل مختلفۃ (فتوحات مکیّہ) جلد دوم صفحہ ۲۲۴

۶۷؎ یہ شرح مؤلف کتاب کے پاس موجود ہے۔

۶۸؎ علامہ اقبال لاہوری لکھتے ہیں کہ محی الدین کے برعکس جیلانی جس پر کہ ابن عربی کا گہرا اثر تھا بسیار نویس مؤلف نہ تھا۔ اس نے ابن عربی کی کتاب فتوحاتِ مکیّہ اور بسم اللہ کا شرح بھی لکھی ہے۔ رجوع کیجئے :

The Development of Metaphysics in Persia. P. 116

۶۹؎ اسین پلیجوا ئس Miguel Asin Palacios سن ۱۸۷۱ء میں ہسپانیہ کے دارالخلافہ میڈرڈ سے ۲۸۱ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع شہر سرقسطہ میں پیدا ہوا۔ وہ پہلے علوم و فنون اسلامی کے مطالعہ اور حصول میں مصروف رہا، پھر درس و تدریس اور تالیف و تصنیف کے کاموں میں مشغول ہوگیا۔ اس نے زندگی کا بیشتر حصّہ ابن عربی کے بارے میں تحقیق و تدقیق اور چھان بین پہ صرف کیا اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس کام سے بڑے احسن طریق سے عہدہ برآ ہوا۔ اس کے متعلق اس نے کتابیں اور رسالے بھی ہسپانوی زبان میں لکھے ہیں جن میں سے بعض کا عربی اور انگریزی میں بھی ترجمہ ہوچکا ہے۔ (رجوع کیجئے آقائے ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوفا کی لکھی ہوئی کتاب "ابن عربی حیاتہ و مذہبہ")

۷۰؎ محولہ بالا صفحہ ۹۸

۷۱؎ حکمت میں "شرحِ ہدایہ اثیریہ" اور نحو میں "شرح کافیہ ابن حاجب" اور منطق میں شرحِ شمسیہ اسی کی کتابیں ہیں۔ رجوع کیجئے "روضات"، جلد دوم، صفحہ ۲۲۴

۲۷ یہ بہت بڑی اور بڑے فوائد کی حامل شرح ہے۔ شرح دیوان کی شرح شروع کرنے سے پہلے ابتدا میں اُس نے سات مقدمے لکھے ہیں، جن میں قواعد صوفیا کا ذکر ہے۔ ساتویں مقدمے میں ایک بڑا کافی حصہ اُس نے حضرت علیؓ کے فضائل و مناقب میں صرف کیا ہے، جو حدیث و قرآن کے مطابق ہیں۔ یہ کتاب سن ۸۹۰ کے ماہ صفر میں مکمل ہوئی اور سن ۱۲۵۸ھ میں شائع ہوئی۔

۳۷ رجوع کیجئے کتاب "المجلی" جو ۱۳۲۴ھ میں تہران میں اشاعت پذیر ہوئی۔

۴۷ محولہ بالا صفحہ ۱۹۶؛

۵۷ نمونہ کے لیے رجوع کیجئے کتاب "المجلی" کے صفحات ۶، ۱۹، ۲۱، ۱۹۶، ۲۰۳ اور ۲۶۱؛

۶۷ حاجی ملا محمد بن جعفر بن محمد صادق لاہیجی جو سن ۱۲۵۰ کے بعد فوت ہوا۔ وہ ملا علی نوری کے شاگردوں میں سے تھا۔

۷۷ علی بن جمشید نوری مازندانی اصفہانی جو سن ۱۲۴۶ ہجری قمری میں فوت ہوا۔ وہ آقائی محمد بید آبادی اور میرزا ابو القاسم مدرس اصفہانی کے شاگردوں میں سے تھا۔ وہ اپنے دور میں حکمت و فلسفہ کے مشہور اساتذہ میں سے تھا۔ رجوع کیجئے کتاب "روضات" جلد چہارم صفحہ ۴۰۸؛

۸۷ آقا سید رضی لاریجانی نے ۱۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ وہ لاریجان میں پیدا ہوا اور اصفہان میں مشاہیر اساتذہ سے جن میں مُلّا علی نوری بھی شامل تھا تعلیم حاصل کی حکمت و عرفان میں اُستادِ کامل بنا اور ابن عربی اور صدر الدین قونوی کی کتابیں پڑھانے لگا۔ اُس کے تمشہ کے شاگرد سے منقول ہے کہ اصفہان میں ہم نے حاجی مُلّا محمد جعفر لنگرودی سے "فصوص الحکم" کی شرح کو پڑھنا شروع کیا۔ مرحوم لاہیجی میں اس کتاب کے پڑھانے کی پوری اہلیت نہ تھی۔ حتیٰ کہ ہم سید رضی مازندرانی کی تلاش میں گئے اور اُس کے پاس یہ شرح پڑھنے لگے۔ اُس نے یہ سمجھ کر کہ ہم نے اس کے درس کو حکیم لاہیجی کے درس پر ترجیح دی ہے، کچھ متفکر ہو کر ہم سے کہا کہ شرح فصوص کی تدریس ایک قلندرانہ کام ہے اور حاجی مُلّا محمد جعفر حکیم کوئی قلندر نہ تھا۔ رجوع کیجئے مقدمہ آقای منوچہر صدوقی سہا بہ رسالہ ذیل نعس شیشی صفحہ ۳؛

۷۹۔ مدرسۂ صدر تہران کی مسجد سلطانی کے سامنے واقع ہے۔

۸۰۔ اُس کے بعض نامور شاگردوں میں مندرجہ ذیل اشخاص ہیں۔ میرزا شہاب الدین تبریزی جو ۱۳۳۲ء کے لگ بھگ مرا اور تہران کے مدرسہ صدر میں مدرس تھا۔ میرزا محمود کہکی قمی المتخلص بہ رضوان (۱۳۴۶ - ۱۲۷۰) تہران کے مدرسہ مروی کا مقیم اور اُسی مدرسے میں فلسفہ کا اُستاد نیز مدرسہ صدر میں بھی۔ میرزا حسن کرمان شاہی جس نے ۱۳۳۶ میں وفات پائی مشائی فلسفیوں کی بچی کھچی نشانی اور اپنے بعد میں آنے والے اکثر فلسفیوں کا اُستاد تھا جہانگیر خان قشقائی جس نے ۱۳۲۸ میں وفات پائی۔ مدرسۂ صدر اصفہان کا مقیم میرزا طاہر تنکابنی جو سال ۱۳۲۰ ہجری شمسی میں فوت ہوا۔ تہران کا نامور فلسفی اور تمام علوم معقول کا اُستاد نیز آقائی میرزا ابراہیم ریاضی زنجانی جس نے سال ۱۳۸۱ میں وفات پائی۔

۸۱۔ "مفتاح الانس" تالیف محمد بن حمزہ بن محمد (سال وفات ۸۳۴) المعروف ابن فناری۔ شرح "مفتاح غیب الجمع والوجود" تالیف صدرالدین قونوی۔

۸۲۔ "تمہید القواعد" صائن الدین ترکہ اصفہانی کی تالیف اور حامد محمد اصفہانی کی کتاب "قواعد" کی شرح ہے۔

۸۳۔ یہ رسالہ منوچہر صدوقی سہا کی کوشش سے نور فردین پریس میں مؤلف کے احوال کے ساتھ جو بڑی تحقیق کے بعد لکھے گئے ۱۳۴۰ء میں شائع ہوا۔ مؤلف کے حالاتِ زندگی کے مشتاق اس مقدمے کی طرف رجوع کریں۔

۸۴۔ آقائی میرزا محمد رضا قمشہ ای جو ایک عارف، حکیم اور موحد تھا، کا یہ رسالہ اس عنوان کے ساتھ سال ۱۳۱۵ کے مجموعہ رسائل میں چھپا ہے۔ (رسائل فی وحدت الوجود بل الموجود دکانت متعلقہ بالفص الاول من شرح فصوص الحکم للقیصری)۔

۸۵۔ "اشعار" رباعی کا فارسی متن :-

امروز گر بہ ما نظر تیز می کنی — گاہی نظر بہ خنجر خونریز می کنی
گہ بشکنی بہ چہرہ وگہ انگنی بہ دوش — بس فتنہ ہا ز موی دلآویز می کنی

۸۶۔ بجدا ز جوی شیر بہ شیریں دکرہ کن — ز جوی خون ز دیدہ پرویز می کنی

ساغر زخون ماست باندازہ نوش کن — ایں جام بادہ نیست کہ لبریز می کنی

مندرجہ ذیل فصل شیبی از قلم آقای منوچہر صدوقی سہا صفحہ ۱۰

۸۷ استاد بدیع الزمان فروزانفر، دانشکدۂ ادبیات تہران کا فاضل اجل استاد۔

۸۸ مولانا روم کے حالاتِ زندگی پر رسالہ کے حواشی، صفحہ ۴ ؛

۸۹ محمد بن حسین خطیبی المعروف بہاؤ الدین ولد الملقب سلطان الاولیاء (۶۲۸ - ۵۴۳)

۹۰ مولانا روم کے احوالِ زندگی پر رسالہ تحقیق و تالیف استاد بدیع الزمان فروزانفر تیسرا ایڈیشن حاشیہ صفحہ ۴۳ ؛

۹۱ شمس الدین احمد افلاکی سال وفات ۷۶۱، مولانا روم اور ان کے بیٹے سلطان ولد کے ہم عصروں میں سے ہے۔

۹۲ رجوع بہ "مناقب العارفین" صفحہ ۸۱ ؛

۹۳ اس سے مُراد کتاب "ہدایہ فی الفروع" ہے جو حنفی فقہ پر شیخ الاسلام علی بن ابی بکر مرغینانی حنفی کی تالیف ہے جس نے سن ۵۹۲ میں وفات پائی۔

۹۴ رجوع بہ "رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، صفحہ ۴۳ ؛

۹۵ کمال الدین حسین بن حسین خوارزمی (۸۴۰ میلادی)

۹۶ سعدالدین محمد بن مؤید بن عبداللہ بن حمویہ (۶۵۰ - ۵۸۷) پیچھے بھی ذکر آچکا ہے کہ ابن عربی سے ملے اور ان کی بہت تعریف کی۔

۹۷ شیخ عثمان رُومی ساتویں صدی کے عارفوں کے پیر و مرشد تھے، اور وہ سن ۶۲۰ میں ابھی زندہ تھے۔

۹۸ اوحدالدین حامد کرمانی ساتویں صدی کے عارفوں میں سے تھے (رجوع بہ "نفحات الانس" صفحہ ۵۸۸) ابن عربی کی محبت و ملاقات کا موقع بھی ملا۔ ابن عربی نے "فتوحاتِ مکیہ" کی جلد اوّل کے باب ہشتم کے صفحہ ۱۲۷ پر ان سے ایک حدیث نقل کی ہے۔

۹۹ رجوع بہ "جواہر الاسرار" صفحہ ۵۲ ؛

۱۰۰ "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا" حاشیہ صفحہ ۴۳

۱۰۱ محولہ بالا، صفحات ۴۲ و ۴۳ ؛

۱۰۲ ابتدا میں شیخ صدرالدین قونوی، مولانا روم کے منکر تھے لیکن انجام کار اپنے مرید اور شاگرد شیخ سراج الدین کے وسیلے سے مولانا کے مخلصوں کے حلقے میں داخل ہو گئے۔ جب اُن کی مجلس سے اُٹھے تو کہا کہ اس مرد حق کو تائید ربانی حاصل ہے اور یہ عزت و حمیت کے گنبد کے چھپے ہوئے انسانوں میں سے ہے۔ اس کے بعد ان دونوں بزرگوں کے درمیان دوستی کا رابطہ قائم رہا۔ چنانچہ جب ایک دفعہ مولانا کی سیرت کے بارے میں بات چلی تو شیخ صدرالدین نے پورے صدق و یقین کے ساتھ شور کرتے ہوئے فرمایا اگر بایزید اور جنید اس دور میں ہوتے تو اس جوانمرد کا دامن تھام لیتے اور بڑے ممنون احسان ہوتے اور اسی طرح کہا کہ فقر محمدی کے دسترخوانوں کو سجانے والا ہے۔ ہم اس کی بدولت ذوق و حال کرتے ہیں۔ ہمارا یہ تمام ذوق و شوق اسی کے قدم میمنت لزوم سے ہے۔ (رجوع کیجئے رسالہ در تحقیق زندگانی مولانا روم صفحہ ۱۱۹) ؛

۱۰۳ "نفحات الانس" کے صفحہ ۴۶۳ پہ درج ہے کہ صدرالدین قونوی مولانا کے مرض الموت میں ان کی مزاج پرسی کے لیے آئے اور فرمایا، اللہ تعالیٰ آپ کو جلد ہی شفا عطا کرے۔ خدا درجات بلند کرے۔ اُمید ہے انشاء اللہ آپ صحت یاب ہو جائیں گے۔ کیونکہ آپ کی ذات جملہ موجودات کی جان ہے۔

۱۰۴ "طرائق الحقائق" کی جلد دوم کے صفحہ ۲۵۷ پہ لکھا ہے کہ ایک دن مولانا جلال الدین محمدؒ، شیخ صدرالدین کی مجلس میں تشریف لائے۔ شیخ صدرالدین ایک چبوترے کے سامنے مصلیٰ پر بیٹھے تھے، اور بڑے بڑے عالم اور عارف حضرات موجود تھے۔ شیخ صدرالدین نے اپنا مصلیٰ مولانا کے لیے چھوڑ دیا کہ وہ بیٹھیں، مگر مولانا ان کے احترام میں مصلیٰ پر نہ بیٹھے اور فرمایا کہ میں بے ادبی کر کے قیامت کے دن کیا جواب دوں گا۔ شیخ صدرالدین نے فرمایا جو مصلیٰ آپ کے لائق نہیں تو پھر میں بھی اس مصلیٰ آپ کے لائق نہیں تو پھر میں بھی اس مصلیٰ کو اُٹھا کر ایک طرف رکھ دیا اور یہ شعر پڑھا ؎

لو کان فینا للالوھۃ صورۃ ہی انت لا اکنی ولا اتردد

۱۰۵۔ "نفحات الانس" کے صفحہ ۴۶۲ پر درج ہے کہ ایک جماعت نے مولانا روم سے امامت کی درخواست کی۔ شیخ صدر الدین قونوی بھی اسی جماعت میں موجود تھے۔ مولانا نے فرمایا، ہم ابدال لوگ ہیں۔ ہم جہاں کہیں جاتے ہیں، کچھ دیر کے لیے بیٹھ جاتے اور پھر اٹھ جاتے ہیں۔ امامت کے لائق اصحاب تصوّف و متانت ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر شیخ صدر الدین کی طرف اشارہ کیا اور وہ امام بن گئے۔ فرمایا جس نے نماز پڑھی کسی امام متقی کے پیچھے گویا اس نے نماز پڑھی ایک نبی کے پیچھے۔

۱۰۶۔ حسام الدین حسن بن محمد بن حسن چلبی (۶۸۳ - ۶۲۲) مولانا کے شاگرد رشید اور خلیفہ جنھیں پندرہ سال تک مولانا کی صحبت کا شرف حاصل رہا۔ "مثنوی مولانا روم" کے وجود میں آنے یا لانے کے وہی محرک تھے جو ایران ملکہ سارے جہان عرفان و معرفت کی اہم ترین کتاب اور مولانا اور حسام الدین کے ایام صحبت کی بہترین یادگار ہے۔

۱۰۷۔ رجوع کیجیے "نفحات الانس" صفحہ ۴۶۳

۱۰۸۔ پای استدلالیان چوبیں بود     پای چوبیں سخت بی تمکین بود

غیر آں قطب زمانہ دیدہ در     کز ثباتش کوہ گردد خیرہ سر

"مثنوی" جلد ۱، ص - ۵۶

۱۰۹۔ رجوع کیجیے "فواتح" صفحہ ۸۸، طرائق الحقائق، جلد دوم صفحہ ۳۶۲؛ نیز رسالہ تحقیق در احوال زندگی مولوی حاشیہ، صفحہ ۴۲

۱۱۰۔ لغت میں لفظ طریق، طریقت کے معنی راہ یا راستہ کے ہیں مگر دوسری صدی ہجری کے آخر میں جب تصوّف کی نشو و نما ہوئی تو یہ لفظ اپنے مستعار معنی میں مسلک، مذہب اور سیرت کے معانی میں استعمال ہونے لگا۔ پھر اس کے کئی مفہوم لیے جانے لگے اور پھر عبارت ہوا اُن عقاید و اخلاق و آداب و سنّت کا جسے صوفیاء کا گروہ اپنے مرشد کی اجازت سے شریعت کو مکمل طور پر ملحوظ خاطر رکھتے انجام دے۔ لہٰذا طریقت میں عام شرعی احکام بھی شامل ہیں جیسے جسمانی اعمالِ صالح ممنوعات و مکروہات سے اجتناب اور اس میں اعمالِ قلبی کے خاص احکام بھی شامل ہیں، نیز ماسوا اللہ سے اجتناب (رجوع کیجیے ترجمہ

"رسالۂ تبشیریہ" صفحہ ۱۱ اور "رسائل ابن عربی"، جلد دوم، اور "اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۲)

۱۱۱ رجوع بہ "التذکاری" ص ۲۹۹

۱۱۲ شیخ عبدالقادر جیلانی (۴۶۱ - ۴۷۱) کا طریقہ جو تصوف کی مشہور ترین طریقوں میں سے ایک ہے۔

۱۱۳ رجوع کیجئے "الیواقیت والجواہر" جلد اول صفحہ ۸ ؎

۱۱۴ احمد بن سلیمان بن عثمان نقشبندی احمدی اکبری (سال وفات ۱۲۷۵) نقشبندیہ طریقت کے مشاہیر میں سے ہے جس نے طریقت اکبریہ کے آداب و قواعد پہ مستقل رسالہ "النور المظہر فی طریقت سیدی الشیخ الاکبر" کے عنوان سے لکھا ہے۔ رجوع بہ التذکاری صفحہ ۳۴۷ ؎

۱۱۵ شیخ احمد بن سلیمان جامع الاصول کا مؤلف ہے۔ یہ کتاب سن ۱۲۷۶ میں لکھی گئی اور سن ۱۳۲۸ھ میں مصر میں چھپی۔

۱۱۶ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۲۷۸ - "جامع الاصول" صفحہ ۴۹

۱۱۷ Le Chatelier

۱۱۸ Confreries du Hedjaz.

۱۱۹ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۰۶ ؎

۱۲۰ رجوع کیجئے کتاب "فتوحات مکیہ" جلد اول صفحہ ۲۰۱ ؎

۱۲۱ رجوع بہ "نفحات الانس" جامی، صفحات، ۵۱۱ / ۵۲۵ ؎

۱۲۲ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اول صفحہ ۲۰۱ ؎

۱۲۳ رجوع کیجئے "فتوحات مکیہ جلد دوم صفحات ۳۸۱ - ۳۸۰ ؎

۱۲۴ رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۲ ؎

۱۲۵ رجوع بہ رسائل ابن عربی" جلد اول "رسالہ الانوار" صفحہ ۵ ؎

۱۲۶ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۳۱۵ ؎

۱۲۷ محولہ بالا۔

۱۲۸۔ رجوع بہ "رسائل ابن عربی" جلد دوم "اصطلاح الصوفیہ" صفحہ ۲
۱۲۹۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" صفحہ ۲۲۸ نیز "رسائل ابن عربی" جلد دوم کتاب "الاسفار" صفحہ۔
۱۳۰۔ رجوع بہ "التذکاری" صفحہ ۲۱۸ ؎
۱۳۱۔ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۷۷
۱۳۲۔ رجوع کیجئے "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۸
۱۳۳۔ رجوع کیجئے بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲
۱۳۴۔ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۰
۱۳۵۔ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۷۷
۱۳۶۔ رجوع بہ "فتوحات مکیہ" جلد دوم صفحہ ۱۸۲
۱۳۷۔ رجوع بہ کتاب "فتوحات" جلد اوّل صفحہ ۲۷۸
۱۳۸۔ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۴۹
۱۳۹۔ اسی کتاب اور اسی صفحہ پر درج ہے (سنّت ہائی طریقہ الکبریہ) تین سنّتیں مروی ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے۔ یعنی سنّتِ الٰہی، سنّت رسولؐ اور سنّت اولیاء۔ سب سے پہلی سنّتِ الٰہی تو کتمان سر (بھید کا چھپانا۔ پردہ پوشی)، سنّتِ رسول اللہ سے خلقِ خدا سے تلطف و مدار، سنّتِ اولیاء سے آزار و اذیت کو صبر سے برداشت کرنا۔
۱۴۰۔ رجوع کیجئے "فتوحات مکیہ" جلد اوّل صفحہ ۲۳۰ ؎
۱۴۱۔ رجوع کیجئے "جامع الاصول" صفحہ ۴۹
۱۴۲۔ ابن عربی کہتے ہیں ابدال اس طریق پر مشترک لفظ ہے۔ ابدال کا اطلاق کرتے ہیں اس شخص پر کہ جس کے اوصاف مذمومہ، اوصاف محمودہ سے بدل گئے ہوں اور یہ لفظ لوگوں کی خاص تعداد پر استعمال ہوتا ہے۔ جو بعض کے نزدیک چالیس (۴۰) ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنھوں نے ان کا عدد سات (۷) بتایا ہے۔ (فتوحات مکیہ، جلد اوّل باب ۱۶ صفحہ ۱۶۰) پھر اسی کتاب کے پانچویں باب کے صفحات ۱۵۴ اور ۱۵۵ پر لکھتے ہیں۔ وہ سات مردانِ حق ہیں جنھیں ابدال کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کے واسطے سے ساتوں

اقلیموں (ولایتوں) کی حفاظت کرتا ہے۔ ہر ابدال کے لیے ایک اقلیم ہے۔

۱۴۳ قطب بمنزلہ دائرے کا مرکز، اس کے محیط، آئینۂ حق اور محور کائنات کے ہے اور وہ اس میں تصرف بھی کر سکتا ہے۔ رجوع کیجیے "رسائل ابن عربی" جلد دوم، "رسالہ منزل القطب" صفحہ ۲، اور وہ ذات باری تعالیٰ کا محل نظر ہوتا ہے "فتوحات" جلد دوم، صفحہ ۵

۱۴۴ رجوع کیجیے "التذکاری" صفحہ ۳۱۲

۱۴۵ شاذلیہ کے زیر پیش ہے۔ یہ صوفیا کا ایک سلسلہ ہے جن کے پیشوا ابوالحسن شاذلی (۶۵۴-۵۹۳) تھے۔ رجوع کیجیے "جمہرۃ الاولیا" جلد اول، صفحہ ۳۲۴، نیز جلد دوم صفحہ ۲۷۸

۱۴۶ تاج الدین ابن عطا اللہ اسکندری (سال وفات ۷۰۷) متعدد کتابوں مثلاً التنویر فی اسقاط التدبیر، الحکم، لطائف المنن ومفتاح الفلاح، "جمہرۃ الاولیا"، جلد دوم، صفحہ ۲۲۷ و ۲۳۶

۱۴۷ رجوع کیجیے "التذکاری"۔ صفحہ ۳۴۰

۱۴۸ وہ ترکی النسل تھے۔ اُن کے مغربی مشہور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی ماں نے مغرب کے ایک آدمی سے شادی کر لی۔ عبدالوہاب شعرانی کے مشائخ میں سے تھے۔ وہ کہیں سن ۹۱۰ اور ۹۲۰ کے درمیان فوت ہوئے۔ "طبقات الکبریٰ" شعرانی، جلد دوم، صفحہ ۱۰۵

۱۴۹ رجوع کیجیے "الیواقیت والجواہر" صفحہ ۹

۱۵۰ نقشبندی سلسلہ صوفیاء کے مشہور سلسلوں میں ہی سے ہے، اور یہ خواجہ محمد بہاؤ الدین نقشبند سے منسوب ہے، جنھوں نے ۷۹۰ھ میں وفات پائی۔ نقشبندی انہی کے پیرو ہیں۔

۱۵۱ رجوع کیجیے "التذکاری" صفحہ ۳۴۰

۱۵۲ صوفیاء کا یہ سلسلہ نور بخش محمد بن عبد اللہ موسوی خراسانی (۸۶۹-۷۹۵) سے ہے۔ المعروف بہ نوربخش سے منسوب ہے۔

۱۵۳ رجوع بہ "مجالس المؤمنین" جلد دوم صفحہ ۶۲

۱۵۴ محولہ بالا صفحہ ۱۵۰۔

۱۵۵ رجوع کیجئے، کتاب "شرح گلشن راز" صفحات ۷۷، ۱۷۱، ۱۳۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۳۸۸، ۵۰۱، ۵۴۷ اور ۶۰۲۔

۱۵۶ سلسلہ ذہبیہ صوفیاء کے مشہور سلسلوں میں سے ہے، جس کے پیشوا شیخ محمد عارف تھے۔

۱۵۷ کبرویہ سلسلہ شیخ احمد بن المعروف نجم الدین کبری (شہید ۶۱۸) کے پیروکار و مقلد صوفیا کا ہے۔

۱۵۸ مولویہ سلسلے کے بانی مولانا جلال الدین رومی تھے۔ اس سلسلے کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے پیرو ذکر جلی کو رقص و سرود سے ادا کرتے ہیں۔

۱۵۹ رجوع کیجئے "سرچشمۂ تصوف در ایران" صفحہ ۱۹۹۔

۱۶۰ دانتے Dante Alighieri ۱۲۶۵ - ۱۳۲۱ اٹلی کا نامور شاعر اور عارف شہر فلورنس میں پیدا ہوا اور نو سال کی عمر میں بیٹرس نامی لڑکی پر عاشق ہو گیا مگر حیف کہ یہ عشق ناکام ثابت ہوا، بیٹرس نے کسی اور مرد سے شادی کر لی، اور اس سے بھی زیادہ افسوسناک بات یہ کہ وہ چوبیس سال کی عمر یعنی عالم شباب میں انتقال کر گئی (۱۲۹۰) جس نے دانتے کی حساس روح کو جو ایک سچا عاشق اور نوجوان شاعر تھا، آزردہ سے آزردہ تر کر دیا اور اس کی روح کو ہلا کر رکھ دیا۔ شاعر کا عشق محبوب کی موت سے اور بھی پختہ تر، پاکیزہ تر اور جانگداز تر ہو گیا۔ اس نے اپنے دل میں عہد کیا کہ وہ اپنی محبوبہ کی امکانی حد تک مدح و ستائش کرے گا، اس طرح کہ دنیا بھر کے لٹریچر میں ایک بے مثال شاہکار ہو، اور حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس کام سے خوب عہدہ بر آ ہوا اور اپنی کتاب "کامڈی الہٰی" میں اپنی محبوبہ کو مظہر حق اور نمائندہ لطف الہٰی کے طور پر پیش کیا، اس کو فرشتوں کے مقام سے بھی آگے لے گیا اور اسے اعلیٰ علیین میں دکھایا جہاں انسانوں کی رسائی ممکن نہیں لیکن بیٹرس کی ان تمام مدح سرائی اور وصف نمائی کے باوجود وہ مدح و ستائش کے اس پایہ کو نہ پہنچ

سکا جو ابنِ عربی نے نظام اصفہانی کو عطا کیا۔

۱۶۱ؔ ابنِ عربی کی وفات ۱۲۴۰ عیسوی میں ہوئی اور دانتے کی پیدائش ۱۲۶۵ عیسوی میں ہوئی۔

۱۶۲ؔ Islam and the Divine Comedy

۱۶۳ؔ محولہ بالا، صفحات ۵۴ تا ۲۷

۱۶۴ؔ محولہ بالا صفحات ۲۶۳ تا ۲۷۷ کی طرف رجوع کیجئے۔

۱۶۵ؔ The Legacy of Islam ۲۲۷ - ۲۲۹

---

# فارسی اور عربی مآخذ

آذر، لطف علی بیگ — آتشکدہ آذر، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش

آشتیانی، سیّد جلال الدین — شرح مقدمہ قیصری، مشہد، ۱۳۸۵ھ، ق

آشتیانی، میرزا مہدی — اساس التوحید۔ تہران، ۱۳۲۶ھ، ش

آملی، سیّد حیدر — ۱۔ جامع الاسرار ومنبع الانوار، تہران، ۱۳۴۷ھ، ش

۲۔ نقد النقود فی معرفتہ الوجود، تہران ۱۳۴۷ھ، ش

ابن الابار ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن ابی بکر قضاعی — تکملہ الکتاب الصلہ، مصر، ۱۳۷۵ھ، ق

ابن ابی اصیبعہ احمد بن قاسم — عیون الانباء فی طبقات الانباء، بیروت، ۱۹۵۶م، مصر ۱۲۹۹ھ، ق۔

ابن ابی الجمھور محمد بن زین الدین علی بن محمد — المجلی، تہران، ۱۳۲۴ھ، ق

ابن ترکہ صائن الدین علی بن محمد — تمہید القواعد، تہران ۱۳۹۶ھ، ق۔

| | |
|---|---|
| ابنِ تیمیہ، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم | ۱۔ الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم، مصر، ۱۳۶۸ھ، ق۔<br>۲۔ رسالہ التدمیریہ مصر، ۱۳۲۵ھ، ق۔<br>۳۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل "دو مجلد" مصر، ۱۳۶۸ھ، ق۔ |
| ابن الاثیر، عزیز الدین ابوالحسن | الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۳۸۵م |
| ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی | الاصابۃ فی تمیز الصحابہ، مصر، ۱۳۵۸ھ، ق۔ |
| ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد | ۱۔ التقریب لحد المنطق والمدخل الیہ، بیروت، ۱۹۳۳م۔<br>۲۔ طوق الحمامہ، مصر ۱۹۵۹م<br>۳۔ الفصل فی الملل ولاھواء والنحل، مصر ۱۳۴۸ھ، ق۔ |
| ابن خلکان، احمد بن محمد | وفیات الاعیان، بیروت، ۱۹۶۸م۔ |
| ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد | تہافت التہافت، مصر، ۱۹۶۵م۔ |
| ابن الزیات ابویعقوب یوسف بن یحیٰ | التشوف الی رجال التصوف، رباط، ۱۹۵۸ء |
| ابن السید بطلیوسی، ابومحمد بن عبداللہ | الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، قاہرہ، ۱۹۵۵م |
| ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبداللہ | ۱۔ الاشارات والتنبیہات، تہران، ۱۳۰۵ء<br>۲۔ رسالۃ الحدود، مصر ۱۳۲۶ھ، ق<br>۳۔ الشفاءِ، تہران، ۱۳۰۳ھ، ق<br>۴۔ النجاۃ، مصر، ۱۳۵۷ھ، ق |
| ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک | ۱۔ حیّی بن یقظان، تصحیح فاروق سعد، بیروت، ۱۳۹۶ھ، ق۔<br>۲۔ حیّی بن یقظان ترجمہ بدیع الزمان، فیروز انفر بفارسی، تہران، ۱۳۵۱ھ، ق |

ابن عربی، محمد بن علی ۔ ۱۔ انشاء الدوائر، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۲۔ تحفۃ السفرہ الی حضرت البررہ، استانبول، ۱۳۳۰ھ، ق۔
۳۔ التدبیرات الالٰہیۃ، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۴۔ ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۸۱ھ، ق۔
۵۔ تفسیر القرآن (منسوب)، بیروت، ۱۳۸۷ھ، ق۔
۶۔ تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک
۷۔ دیوان، بولاق، ۱۲۷۱ھ، ق۔
۸۔ عقلۃ المستوفر، لیڈن، ۱۳۳۱ھ، ق۔
۹۔ عنقاءِ مغرب، عکس، کتابخانہ مرکزی دانشگاہِ تہران
شمارہ، ۵۸۴۰۔
۱۰۔ فتوحاتِ مکیہ (۴ مجلد)، بیروت، دار بہادر۔
۱۱۔ فتوحاتِ مکیہ (۵ سفر)، مصر ۱۳۹۲ھ، تحقیق عثمان یحییٰ
۱۲۔ فصوص الحکم تصحیح ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۳۶۵ھ، ق۔
۱۳۔ محاضرۃ الابرار ومسامرۃ الاخیار، بیروت، ۱۳۸۸ھ، ق
۱۴۔ مواقع النجوم ومطالع اھلۃ الاسرار العلوم، مصر، ۱۳۲۵ھ، ق
۱۵۔ الوصایا، بیروت۔
ابن العریف، ابوالعباس احمد بن محمد ۔ محاسن المجالس، پیرس، ۱۹۳۳م
ابن الفرضی، ابوالولید ۔ تاریخ العلماء والرواۃ للعلم بالاندلس، مصر، ۱۳۷۳ھ، ق

ابن الفناری، محمد بن حمزہ — مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود، تہران، ۱۳۲۳ھ، ق

ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن کثیر — البدایۃ والنہایۃ، مصر، ۱۳۵۱ھ، ق۔

احسائی، شیخ احمد — جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ھ، ق۔

اردبیلی، ملا علی اکبر — بعث النشور، ایران۔

استانلی، لین پول — طبقات سلاطین اسلام ترجمہ عباس اقبال، تہران، ۱۳۱۲ھ، ق۔

اسفراینی، عبد القاہر بن طاہر — الفرق بین الفرق، قاہرہ۔

اسماعیل بن سودکین — شرح تجلیات ابن عربی خطی کتابخانہ مجلس شوریٰ ملی۔

اسین پالاسیوس — ابن عربی حیاتہ و مذہبہ، ترجمۂ عبد الرحمٰن بدوی، مصر، ۱۹۶۵م

اشعری، ابوالحسن — مقالات اسلامیین، قاہرہ ۱۳۸۹ھ، ق ۱۹۶۲م۔

اعتماد السلطنہ محمد حسین خان — مآثر والآثار، تہران، ۱۳۰۶ھ۔ق

افلاکی احمد — مناقب العارفین، انقرہ، ۱۹۵۹ھ، ق

الٰہی قمشہای محیی الدین — حکمت الٰہی عام و خاص (۲ جلد)، تہران، ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ھ، ق

اندلسی، صاعد بن احمد — طبقات الامم، مصر

بالی افندی — شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ھ، ق

بخاری، خواجہ محمد بن پارسا — شرح فصوص، خطی کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران۔

بدر حبشی بدر بن عبد اللہ — الانباء علی طریق الہ خطی کتابخانہ مجلس

بدیع الزمان فیروز انفر — رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد،
تہران، ۱۳۱۵ھ، ش

براؤن اڈوارڈ — تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی، ترجمہ اُقائی
علی اصغر حکمت، تہران، ۱۳۳۹ھ، ق۔

بروکلمن کارل — تاریخ دوم وملل اسلامی ترجمہ دکتر ہادی جزایری،
تہران، ۱۳۴۶ھ، ق

بستانی، فواد افرام — دائرۃ المعارف، بیروت، ۱۹۵۶م

بغدادی، اسماعیل پاشا — ۱۔ ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول،
۱۹۴۵م

بغدادی، صفی الدین عبدالمؤمن — مراصد الاطلاع، طبع اوّل، داراحیاءِ الکتب العربی، ۱۳۷۴ھ، ق

البقاعی برھان الدین — مصرع التصوف، مصر، ۱۳۷۲ھ، ق

بیرونی، ابوریحان — التفہیم لاوائل صناعۃ التنجیم، تہران، ۱۳۹۳ھ، ق۔

تبریزی، شمس — مقالات، تہران، ۱۳۴۹ھ، ق

تبریزی، محمد علی — ریحانۃ الادب تبریز، ۱۳۴۶ھ، ش

تبریزی، ملا علی واعظ خیابانی — علماء معاصرین، تبریز، ۱۳۶۶ھ، ش

تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر — ۱۔ شرح مقاصد، مصر ۱۳۰۵ھ، ش
۲۔ شرح عقاید النسفیہ، مطبعۂ عثمانیہ، ۱۳۲۶ھ، ق

تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان — قصص العلماء، تہران۔

تونی، محمد حسین فاضل — تعلیقہ بر فصوص، تہران ۱۳۱۶ھ، ق

| | |
|---|---|
| تھانوی محمد علی بن علی | کشاف اصطلاحات الفنون، تہران، ۱۹۶۷ھ، ق۔ |
| جامی، عبدالرحمن | ۱۔ اشعۃ اللمعات، تہران، ۱۳۵۲ھ، ق |
| | ۲۔ درۃ الفاخرہ، مصر ۱۳۵۴ھ، ق |
| | ۳۔ شرح رُباعیات خطی |
| | ۴۔ شرح فصوص الحکم، ۱۳۰۴ھ |
| | ۵۔ لوائح، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش |
| | ۶۔ نفحات الانس، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش |
| | ۷۔ نقد النصوص، تہران، ۱۳۹۸ھ، ق |
| جرجانی، سید شریف علی بن محمد | التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ھ، ق |
| جندی، مؤید الدین | شرح فصوص خطی، کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران، شمارہ ۳۴۳۰۔ |
| جوینی عطا ملک | تاریخ جہانگشا، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش |
| جوینی عبدالملک بن عبداللہ | لمع قواعد اہل السنہ والجماعہ، بیروت، ۱۹۸۶م |
| جیلی: عبدالکریم | ۱۔ الانسان الکامل، قاہرہ، ۱۳۸۳ھ، ق |
| | ۲۔ شرح فتوحات مکیہ خطی مجلس شوریٰ، ملی شمارہ ۲۵۷۸۸/۹۳۰۶ |
| حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ | کشف الظنون، استانبول، ۱۳۶۲ھ، ق۔ |
| حلی، علامہ حسن بن یوسف | ۱۔ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم |
| | ۲۔ ایضاع المقاصد، تہران، ۱۳۳۷ھ، ش |

| | |
|---|---|
| حنبلی، عبدالحی بن عماد | شذرات الذهب، مصر، ۱۳۵۱ھ، ش |
| خلخالی، سیّد صالح موسوی | شرح مناقب منسوب بہ ابنِ عربی، تہران، ۱۳۳۲ھ، ق |
| خوارزمی، کمال الدین حسین | جواہر الاسرار ہند، ۱۳۱۲ھ، ق۔ |
| خواندمیر غیاث الدین | تاریخ حبیب السیر، تہران، ۱۳۳۳ھ، ش |
| خوانساری، محمد باقر | روضات الجنات، تہران، ۱۳۹۰ھ، ق۔ |
| ذہبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد | ۱۔ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲ھ، ق۔ |
| بن عثمان | ۲۔ العبر فی اخبار من عبر کویت، ۱۹۶۳م۔ |
| | ۳۔ تذکرۃ الحفاظ، دمشق ۱۳۴۷ھ، ق۔ |
| رازی، امام فخر الدین | ۱۔ مباحث المشرقیہ، تہران، ۱۹۶۶م۔ |
| | ۲۔ اساس التقدیس، مصر ۱۳۵۴ھ، ق۔ |
| رشید الدین فضل اللہ | جامع التواریخ، تہران، ۱۳۳۸ھ، ش۔ |
| زرکلی، خیر الدین | الاعلام، ۱۳۷۳-۱۳۷۸ھ، ق۔ |
| سبزواری، ملا اسماعیل | ملائکہ، تہران، ۱۳۲۲ھ، ق۔ |
| سبزواری، ملا ھادی | ۱۔ اسرار الحکم، تہران، ۱۳۸۰ھ، ق۔ |
| | ۲۔ غرر الفرائد، تہران، ۱۳۶۷ھ۔ |
| سرکیس یوسف الیان | معجم المطبوعات العربیہ، مصر، ۱۳۴۶ھ، ق، ۱۹۲۸م۔ |
| سرہندی، احمد | مکتوبات، ترجمۂ عربی بہ وسیلہ محمد مراد المنزاوی استانبول۔ |
| سمرقندی، دولتشاہ | تذکرۃ الشعراء تہران، ۱۳۳۷ھ، ش۔ |
| سیوطی جلال الدین | ۱۔ بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ، ۱۳۸۵ھ، ق۔ |

۲۔ تاریخ الخلفاء، بیروت ۱۳۹۴ھ، ۱۹۷۴م۔

۳۔ طبقات الحفاظ، قاہرہ، ۱۳۹۳ھ، ق۔

۴۔ طبقات المفسرین، لیڈن، ۱۹۳۸م، تہران، ۱۹۶۰م

شعرانی، عبدالوہاب — ا۔ الکبریت الاحمر، حاشیۂ الیواقیت والجواہر، مصر، ۱۳۷۸ھ، ق۔

۲۔ طبقات الکبری (لواقح الانوار فی طبقات الاخبار)، مصر، ۱۳۴۳ھ، ق۔

۳۔ الیواقیت والجواہر، مصر، ۱۳۷۸ھ، ق۔

شوستری، سیّد نوراللہ قاضی — ا۔ احقاق الحق وازہاق الباطل، تہران، ۱۳۷۶ھ، ق۔

۲۔ مجالس المؤمنین، ۱۳۷۶ھ، ق۔

شہرستانی، ابوالفتح محمد — الملل والنحل، قاہرہ، ۱۳۸۷ھ، ق۔

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) — ا۔ اسفار، تہران، ۱۳۷۸ھ، ق۔

۲۔ رسالہ فی تحقیق خلق الاعمال (رسالہ جبر وتفویض) اصفہان، ۱۳۴۰ھ، ش۔

شیرازی قطب الدین محمد بن مسعود — ا۔ درۃ التاج، تہران ۱۳۱۷ھ، ش۔

۲۔ شرح حکمت الاشراق، تہران، ۱۳۱۵۔

شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاہ) — طرائق الحقائق، تہران، ۱۳۳۹ھ، ش۔

صدر، سیّد مظفر — شرح افکار واحوال وآثار علاءالدولہ سمنانی، تہران ۱۳۳۴ھ، ش۔

الصفدی صلاح الدین خلیل بن ایبک — الوافی بالوفیات، آلمان، ۱۹۶۲ء۔

ضبی، احمد بن یحییٰ — بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل اندلس مجریط ۱۹۸۴ء۔

طباطبائی، سیّد محمد حسین — نہایۃ الحکمہ، قم، ۱۳۹۵ھ، ش۔

عاملی، محمد بن حسین (شیخ بہائی) — ۱۔ اربعین، تہران، ۱۳۱۰ھ، ش۔

۲۔ کشکول، قم۔

۳۔ رسالۃ الوحدۃ الوجودیۃ، مصر ۱۳۳۰ھ، ق۔

عبدالعزیز سیّد الاہل — محی الدین بن عربی من شعرہ، بیروت، ۱۹۷۰ء۔

عبدہ الشمالی — دراسات فی تاریخ الفلسفہ العربیہ الاسلامیہ، بیروت، ۱۹۶۵ء

عزاوی عباس، غلاب دکتر محمود — التذکاری، مصر، ۱۳۸۹ھ، ق، ۱۹۶۹ء۔

عفیفی، دکتر ابوالعلاء — ۱۔ التصوف، اسکندریہ، ۱۹۶۳ء۔

۲۔ شرح فصوص بیروت، ۱۳۶۵ھ، ق۔

۳۔ مقالہ 'من این استقی محی الدین بن عربی فلسفۃ الصوفیۃ' مجلہ کلیۃ الادب المجلد الاوّل الجزء الاوّل بالجامعۃ المصریہ، مایو، ۱۹۳۳ء

عواد کورکیس — فہرست مؤلفات محی الدین بن عربی، دمشق،

غزالی، ابوحامد محمد — ۱۔ احیاء علوم الدین، مصر

۲۔ تہافت الفلاسفہ، مصر، ۱۳۸۵ھ، ق۔

فرید بیک محمد — احسن التواریخ، ترجمۂ میرزا عبدالباقی، مستوفی، اصفہان، ۱۳۳۲ھ، ق۔

| | |
|---|---|
| فیض کاشانی، ملا حسن | ۱۔ بشارۃ الشیعہ، تہران، ۱۳۱۱ھ، ق |
| | ۲۔ کلمات مکنونہ، تہران |
| قاری بغدادی، ابوالحسن | الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین |
| علی بن ابراہیم | (مناقب ابن عربی) بیروت، ۱۹۵۹م |
| قزوینی، ابویحییٰ زکریا بن محمد انسی | آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۹۸ھ، ق۔ |
| قزوینی، ملا عبدالنبی فخر الزمانی | تذکرہ میخانہ، تہران، ۱۳۴۰ |
| قفطی جمال الدین ابوالحسن | تاریخ الحکماء لایپزیک، ۱۹۰۳م |
| قمشائی، آقا محمد رضا | ۱۔ ذیل فص شیثی فصوص الحکم، قزوین، ۱۳۵۴ھ، ش۔ |
| | ۲۔ رسالہ فی وحدۃ الوجود بل الموجود، تہران، ۱۳۱۵ھ، ش۔ |
| قمی محمد طاہر بن محمد حسین (ملا طاہر) | ۱۔ تحفۃ الاخیار، تہران، ۱۳۳۶ھ، ش۔ |
| | ۲۔ رسائل تہران، ۱۳۳۹ھ، ش۔ |
| قونیوی، صدر الدین محمد بن اسحٰق | ۱۔ تاویل السورۃ المبارکۃ الفاتحہ، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۹ھ، ق |
| قیصری داؤد | شرح فصوص، تہران، ۱۲۹۹ھ، ق |
| کاشانی، عبدالرزاق | ۱۔ اصطلاحات الصوفیہ، حاشیہ شرح منازل السائرین، تہران، ۱۳۵۴ھ، ش۔ |
| | ۲۔ شرح تائیہ ابن فارض (کشف الوجوہ الغر لمعانی نظم الدر)، ۱۳۱۹ھ، ق۔ |
| کربن، ہانری | تاریخ فلسفہ اسلامی، ترجمہ ذکتر اسداللہ مبشری، تہران ۱۳۵۲ھ، ش۔ |

| | |
|---|---|
| کمشخانوی نقشبندی، احمد | جامع الاصول، مصر، ۱۳۲۸ھ، ق۔ |
| گنجی (کنجی) شافعی | البیان فی اخبار صاحب الزمان، بیروت، ۱۳۹۹ھ، ق۔ |
| لاھیجی، محمد بن یوسف، ملا عبدالرزاق | ۱۔ سرمایہ ایمان، بمبئی، ۱۳۰۴ھ، ق۔ |
| | ۲۔ شوارق الالہام، تہران، ۱۳۱۸ھ، ق۔ |
| | ۳۔ گوہر مراد، تہران، ۱۳۷۷ھ، ق۔ |
| لاھیجی، ملا محمد جعفر | شرح رسالہ مشاعر ملا صدرا، مشہد، ۱۳۴۲ھ، ش۔ |
| مجلسی، ملا محمد باقر | عین الحیاۃ، تہران، ۱۳۷۳ھ، ق، ۱۳۳۳ھ، ش۔ |
| مقری، احمد بن محمد | نفح الطیب، مصر ۱۳۶۷ھ، ق۔ |
| مکی، شیخ محمد خاکی | الجانب الغربی فی حل مشکلات ابن عربی خطی کتابخانہ مرکزی دانشگاہ، تہران، شمارہ ۴۸۶۸۔ |
| متوفی حسینی، سید محمود | جمہرۃ الاولیاء، قاہرہ، ۱۳۸۷ھ، ق |
| میبدی، معین الدین | فواتح (شرح دیوان حضرت امیر علیہ السلام)، ۱۲۸۵ھ، ق |
| نابلسی، عبدالغنی | جواہر النصوص فی شرح الفصوص، ۱۳۰۴ھ، ق۔ |
| نباہی مالقی اندلسی، شیخ ابوالحسن بن عبداللہ | تاریخ قضاۃ الاندلس، بیروت۔ |
| نبہانی یوسف بن اسماعیل | جامع کرامات اولیاء، مصر، ۱۳۸۱ھ، ق۔ |
| نفیسی، سعید | سرچشمۂ تصوف در ایران، تہران، ۱۳۴۶ھ، ش۔ |
| نعمت اللہ ولی | رسائل۔ تہران۔ |
| نوری، حاج میرزا حسین | ۱۔ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تہران، ۱۳۲۱ھ |

| | |
|---|---|
| | ۲۔ نجم الثاقب، تہران۔ |
| ہدایت رضا قلی خان | ریاض العارفین، تہران، ۱۳۱۶ھ، ش۔ |
| | ۳۔ مجمع الفصحا، تہران، ۱۳۳۹ھ، ش۔ |
| یافعی محمد بن عبداللہ بن اسعد بن سلیمان یمنی | مرآۃ الجنان وعبرۃ الیقظان، حیدرآباد، ۱۳۷۱ھ، ق۔ |

# (Bibliography)

Palacios, A.M. — Islam and the Divine Comedy. Translated by Harold Sutherland, Holland. 1968

Corbin, H. — Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, translated from the French by Ralph Manheim, Princeton University Press. 1969

Ibn Arabi — Sufis of Andalusia: The Ruh al-quds and al Durrat al-Fakhirah, translated with introduction and notes by R.W.J. Austin with forward by Martin Lings, London. 1971.

Iqbal, M. — The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, 1908.

Toshiniko, Izutsu — A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism, Tokyo, 1967.

Nicholson, R. — (1) The Mystics of Islam, London, 1967.

(2) Studies in Islamic Mysticism, London, 1921

Yahia, O. — Historie et Classification De I'oeuvre D' Ibn Arabi, Damas 1969

Wolf, A. — The Correspondence of Spinoza, London, 1966.